REVISTA TEOLOGICĂ

ex. 2

SERIE NOUĂ, Anul V, (77), Nr. 2, APRILIE — IUNIE, 1995

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢĂ ŞI VIAŢĂ BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

Pag.

PASTORALE ARHIEREŞTI

DIN SFINŢII PĂRINŢI

STUDII ŞI ARTICOLE

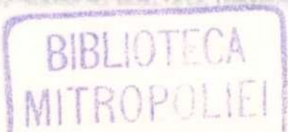
REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

2

SERIE NOUĂ, Anul V (77), Nr. 2, APRILIE — IUNIE 1995

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU



REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ

ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

STR. MITROPOLIEI, Nr. 24, Cont B.C.R. 45.10.4.09.2

Pastorale arhiereşti

† ANTONIE

DIN MILA LUI DUMNEZEU ARHIEPISCOP AL SIBIULUI
ŞI MITROPOLIT AL ARDEALULUI, CRIŞANEI ŞI MARAMUREŞULUI

P. C. Stareţi şi stareţe, prea cucernicilor protopopi şi preoţi şi tuturor binecredincioşilor creştini din de Dumnezeu păzita noastră Eparhie, Har, bucurie şi pace de la Părintele ceresc, iar de la noi arhierească binecuvântare.

Iubiţi credincioşi,

HRISTOS A ÎNVIAT!

În slujbele Bisericii şi în predici, în oraşe şi sate, am rememorat în tot cursul anului activitatea şi slujirea pământească a Mântuitorului şi întreaga Sa învăţătură. Iată-ne acum în faţa celui mai mare eveniment al tuturor timpurilor, care s-a putut petrece în lumea noastră, şi anume evenimentul Învierii Sale din morţi.

Săptămâna Patimilor de dinainte de Înviere i-a înspăimântat şi i-a descurajat pe ucenici şi pe toţi cei care L-au cunoscut şi I-au ascultat învăţăturile şi pildele, care i-au văzut minunile săvârşite cu oamenii şi cu natura. Vindecase ologi, orbi, slăbănogi, înviase morţi, precum pe Lazăr, pe fiul văduvei din Nain şi pe fiica lui Iair, dar acum El însuşi nu putuse evita răstignirea şi moartea Sa pe cruce.

Toţi L-au părăsit. Toţi s-au îndoit de El. Până şi Petru care se lăudase cu vitejia lui şi promisese că îi va rămâne credincios până la urmă, şi el s-a lepădat de trei ori, de frică, în faţa unui slujitor mărunt al curţii Marelui Arhiereu.

Deşi ucenicilor le spusese dinainte **„că va învia"**, toţi au uitat. La picioarele crucii n-au mai rămas să-L plângă decât Maica Domnului şi tânărul apostol Ioan. Să-L plângă şi să-L îngroape.

E drept să ne punem întrebarea: cum a fost cu putinţă ca tocmai ucenicii Lui să-L părăsească? Răspunsuri găsim, chiar dacă, la prima vedere, ele ne par nesatisfăcătoare. Erau oameni şi nu fuseseră încă întăriţi cu putere de Sus, cum vor fi întăriţi la Pogorârea Duhului Sfânt. Erau oameni fricoşi şi slabi. Şi-apoi, văzându-L pe Iisus judecat, condamnat, batjocorit, răstignit, nu puteau înţelege cum de nu-şi arătase puterea faţă de cei care Îl judecau şi Îl batjocoreau, aşa cum şi-o arătase de atâtea ori în cei trei ani şi jumătate de când Îl cunoşteau.

Nici noi n-am înţelege, dacă n-am şti, acum, că era hotărât în Sfa-

tul Treimic ca aşa să se petreacă lucrurile. Iisus s-a lăsat pe Sine judecăţii, batjocurii şi morţii, ca oricare dintre pământeni, s-a lăsat îngropat, pentru ca minunea Învierii a treia zi să fie cu atât mai copleşitoare. Să fie argumentul suprem că avea putere şi stăpânire asupra vieţii şi a morţii. Ştia că numai aşa îşi va putea impune învăţătura fără putinţă de tăgadă şi că, numai aşa, îi va convinge definitiv, pe toţi, că era Dumnezeu, unul din Treime, şi că învăţătura Lui era dumnezeiască şi obligatorie pentru toată suflarea omenească de atunci şi din totdeauna. Căci de ceea ce vine de la oameni te poţi îndoi, dar nu te poţi îndoi de ceea ce vine de la Dumnezeu.

Învierea a făcut din creştinism o religie universală. Şi iată că ea s-a şi întins în toată lumea şi a devenit poarta prin care oamenii pot de atunci încoace, să-şi priceapă rostul pe pământ, şi să-şi pregătească cu grijă viaţa viitoare. Căci Învierea Domnului a vrut să ne spună şi acest lucru: **că şi noi vom învia.** Că moartea nu e dispariţie în nimic, ci e o trecere într-o altă viaţă din care **este** întoarcere. Din Învierea Domnului vine credinţa noastră în nemurire. Sfântul apostol Pavel gândeşte corect atunci când proclamă: **Dacă Hristos a înviat şi noi vom învia** (I Cor. XV, 12). Dacă Hristos a înviat, există nemurire. Există înviere.

Minunea Învierii Mântuitorului e o minune săvârşită cu Sine. Ea se adaugă şi le încununează pe toate celelalte, săvârşite cu natura — de exemplu potolirea furtunii — şi cu oamenii.

Poporul nostru binecredincios crede în Înviere, aşa cum crede că după azi urmează un mâine, şi după iarnă urmează primăvară. De aceea în toate familiile de creştini ortodocşi, slujba înmormântării nu e o slujbă a disperării, ci e o slujbă a speranţei. E afirmarea puternică a credinţei că despărţirea e temporară. Şi cât de mult cei care rămân se roagă pentru cei care pleacă, dau de pomană în numele lor, îi vizitează la morminte, tot aşa cum noi toţi, prin fapte de milostenie şi prin credinţă dreaptă, prin mergerea la biserică şi prin spovedanie, ca şi prin celelalte Sfinte Taine, ne pregătim un loc bun în lumea de dincolo.

Toate aceste fapte ale noastre vin din credinţa în faptul Învierii Domnului şi în învierea noastră.

Iubiţi credincioşi,

Noi n-am fost contemporani cu Învierea. Totuşi o credem cu toată forţa inimii şi a minţii noastre, aşa cum au crezut-o de două mii de ani moşii şi strămoşii noştri. Şi cum să n-o credem? Ce-am şti noi despre noi înşine, despre viaţă şi despre moarte, despre pământ şi despre cer, despre arbori şi despre stele, despre tot ce există, dacă n-am crede în Dumnezeu şi în Înviere? Am fi nişte rătăciţi, şi nici o bucurie n-ar fi bucurie adevărată, şi totul ar fi fără rost.

Învierea lui Hristos ne-a luminat totul. De aceea Ziua Învierii este **Zi de bucurie.** Zi de lămurire. Zi de pătrundere în taina cea mare a vieţii şi a morţii. Zi de deschidere a ferestrelor către lumea de dincolo, de după moarte.

Că Mântuitorul a înviat cu adevărat, ne-o spun cei care L-au văzut

după înviere: **„Dumnezeu a înviat pe Iisus şi la aceasta noi toţi suntem martori“**, se dă mărturie în Faptele Apostolilor (II, 32, III, 15).

Să ne aducem aminte ce au răspuns Petru şi Ioan celor care se îndoiau de Înviere şi care le interziceau s-o propovăduiască: **„Nu putem să nu grăim cele ce am văzut şi am auzit“** (F. Ap. IV, 20). Sau altă dată: **„Am mâncat şi am băut cu Dânsul după Învierea lui din morţi“**. (F. Ap. X, 41). După Înviere **„L-au văzut peste cinci sute de fraţi deodată“** (I Cor. XV, 6). Saul din Tars, mare prigonitor al creştinilor, s-a întâlnit cu El pe drumul Damascului, a vorbit cu El, şi convertindu-se a devenit Apostolul Pavel. Toată propovăduirea lui şi epistolele pe care le-a scris, sunt urmarea acestei întâlniri faţă către faţă, **după Înviere.**

Apostolul Toma, unul din cei doisprezece, n-a vrut să creadă în Înviere până ce nu I-a pipăit lui Iisus ranele din mâini şi din coastă. După aceea a îngenunchiat şi L-a mărturisit: **„Domnul meu şi Dumnezeul meu“** (Ioan XX, 28). Luca şi Cleopa L-au întâlnit pe drumul Damascului: (Luca XXIV). Mironosiţele L-au văzut chiar în dimineaţa Învierii.

Toate aceste mărturii, şi altele încă, au fost copleşitoare la vremea lor şi rămân tot aşa până în ziua de azi.

Ce ne spun aceste mărturii? Ne spun că Învierea a fost fapt adevărat. Şi că: **„dacă Hristos a înviat, şi noi vom învia“.**

Dreptmăritori creştini,

Să ne bucurăm azi de Ziua Învierii. Aţi auzit în cântările Bisericii: tot îndemnul e spre bucurie. **Ziua Învierii, să ne bucurăm popoare**, şi, ca la o mare bucurie comună, **unul pe altul să ne îmbrăţişăm.** Să ne iertăm unii pe alţii, să nu ne mai facem rău, să ne schimbăm viaţa căci, dacă Hristos a Înviat, există nemurire, ne vom întâlni dincolo, şi vom da socoteală pentru felul cum ne-am purtat unii cu alţii. Să facem în aşa fel, încât atunci când ne vom întâlni dincolo, să nu ne fie ruşine unii de alţii, şi nici să ajungem acolo unde nu este lumină, ci plângere şi suferinţă.

Duceţi în casele Dumneavoastră vestea Învierii şi bucuria ei. Hotărâţi-vă în sufletul dumneavoastră să nu mai faceţi rău nimănui şi să îndreptaţi relele pe care le-aţi făcut până acum. Nu mai faceţi pe nimeni să plângă din cauza dumneavoastră, căci vom da socoteală pentru fiecare lacrimă care s-a vărsat pe nedrept din cauza noastră.

Fie ca Domnul cel Înviat să vă facă parte numai de bucurii, fiecăruia în parte şi familiilor dumneavoastră.

Şi în zilele acestea, până la Înălţare, vestiţi tuturor celor cu care vă întâlniţi că Hristos a Înviat, şi mărturisiţi celor care vă salută astfel, că **Adevărat a Înviat!**

Al vostru al tuturor de tot binele voitor
şi pururea rugător către Domnul
† A N T O N I E
Arhiepiscop al Sibiului şi Mitropolit
al Ardealului, Crişanei şi Maramureşului

Dată în Reşedinţa noastră din Sibiu,
la ÎNVIEREA DOMNULUI, 1995

† BARTOLOMEU

DIN MILA LUI DUMNEZEU, ARHIEPISCOP AL VADULUI, FELEACULUI ŞI CLUJULUI

Iubitului nostru cler şi popor: Har, pace, ajutor şi milă de la Dumnezeu, iar de la noi, arhiereşti binecuvântări şi creştineasca salutare:

HRISTOS A ÎNVIAT!

Iubiţii mei fii sufleteşti,

În scrisoarea pastorală de anul trecut vă spuneam că nimeni nu L-a văzut pe Domnul înviind, dar mulţi au fost cei ce L-au văzut înviat. Cu alte cuvinte, secunda aceea a învierii ca fapt petrecut în mormânt, când întunericul acestuia a fost dintr-odată năpădit de lumină şi când pereţii lui au fost pătrunşi de trupul duhovnicesc al Celui-Înviat, secunda aceea nu a avut martori. Îndată după aceea însă Domnul a socotit de cuviinţă să li se arate oamenilor care-L cunoscuseră mai înainte, spre a-i convinge, pe de-o parte, de adevărul în sine al învierii şi, pe de altă parte, că Iisus Cel ce a înviat este una şi aceeaşi persoană cu Iisus Cel ce fusese răstignit. Adevărul învierii trebuia să devină temelia credinţei şi vieţii creştine, aşa cum o va spune Sfântul Apostol Pavel în Întâia sa Epistolă către Corinteni: „Dacă Hristos n-a înviat, atunci zadarnică este propovăduirea noastră, zadarnică-i şi credinţa voastră"[1]. Potrivit aceluiaşi sfânt Apostol — care deţinea mărturii directe de la contemporanii săi — numărul celor ce-L văzuseră pe Iisus înviat depăşea cinci sute de persoane. Aşadar, o mulţime de martori!

În ordinea judecăţilor omeneşti ne-am aştepta să aflăm că Domnul li S-a arătat mai întâi ucenicilor Săi, ca unora ce-I fuseseră mai apropiaţi — atât de apropiaţi încât îi numise „prieteni"[2] —, ca unora ce-l auziseră nemijlocit şi repetat rostirea că Fiul Omului va fi răstignit, dar că a treia zi va învia. Judecăţile lui Dumnezeu însă nu sunt ca judecăţile noastre: Domnul-Cel-Înviat li s-a arătat mai întâi Sfintelor Femei, şi numai după aceea ucenicilor. De ce, vom încerca să deslușim în cele ce urmează.

În general, prin „Sfintele Femei" înţelegem grupul celor câteva galileence pe care Domnul le vindecase „de duhuri rele şi de alte boli"[3] şi care, în semn de recunoştinţă, s-au hotărât să-L urmeze pe Învăţător şi pe ucenicii Săi, slujindu-le prin munca şi din averea lor. Putem vedea în ele prefigurarea celor ce mai târziu aveau să se numească diaconi — şi chiar diaconese —, al căror devotament şi a că-

1 1 Co 15, 14.
2 In 15, 14—15.
3 Lc 8, 2.

ror jertfă îi scuteau pe Sfinţii Apostoli şi pe episcopi de grijile mărunte, gospodăreşti, ei putând astfel să se dedice pe de-a-ntregul principalelor misiuni, propovăduirea Evangheliei şi împărtăşirea Tainelor. Sfintele Femei L-au urmat pe Mântuitorul în tot drumul Său din Galileea până-n Iudeea. Nu ştim când anume şi unde au întâlnit-o pe Maica Domnului; e posibil ca Sfânta Fecioară să fi fost împreună cu ele de-a lungul drumului întreg; sigur este că în Ierusalim se aflau împreună, că împreună au văzut judecarea lui Iisus de către Pilat, împreună L-au însoţit pe Domnul în urcuşul spre Golgota, împreună L-au văzut răstignit şi apoi aşezat în mormânt. Ele se numără printre martorii Patimilor.

Sfinţii Evanghelişti au consemnat numele câtorva dintre ele. O cunoaştem astfel pe Maria Magdalena, pe care Domnul o scosese de sub stăpânirea demonilor. Alături de ea, Sfântul Matei o pomeneşte pe „cealaltă Marie", în care o putem identifica pe mama lui Iacob cel Mic şi a lui Iosif. Mai ştim că printre ele se aflau Salomeea şi Suzana, precum şi Ioana, femeie de condiţie socială mai înaltă, de vreme ce fusese soţia unui oarecare Huza, demnitar la curtea regelui Irod. Sfintele Evanghelii o pomenesc şi pe „mama fiilor lui Zevedei", adică a lui Iacob şi Ioan, căreia însă nu i se dă numele. Tuturor acestora trebuie să le adăugăm pe Marta şi Maria, surorile lui Lazăr din Betania, cel pe care Domnul l-a înviat din morţi.

Aşadar, aceste Sfinte Femei — sau cel puţin o parte din ele — au fost de faţă când Iosif din Arimateea şi Nicodim cel cu bun chip au dat jos de pe cruce trupul lui Iisus, l-au înfăşurat în giulgiuri înmiresmate şi l-au aşezat în mormânt, punând deasupră-i o piatră ca pecete. Deşi zdrobite de durere, ele au ştiut chiar de atunci ce vor avea de făcut, care adică este menirea unei femei într-o asemenea împrejurare: să meargă o vreme la groapă şi să tămâieze mortul. E motivul pentru care Sfintele Femei au fost numite şi „Mironosiţe", adică purtătoare de miruri pentru cei răposaţi, pricină pentru care Sfânta noastră Biserică le cinsteşte în cea de a doua Duminică de după Paşti. Ei bine, Sfântul Luca ne spune că ele s-au întors de îndată la casele lor şi au pregătit miresme şi miruri — fie că le-au cumpărat, fie că le aveau în cămări. Acestea, fiindcă era Vineri seara şi începea Sâmbăta, zi în care Iudeii nu aveau voie să lucreze nimic.

Aşa se face că Duminică, foarte de dimineaţă, cam când se îngâna ziua cu noaptea, ele s-au dus în grădina unde se afla mormântul Domnului. Maria Magdalena a ajuns cu puţin înaintea celorlalte. Spre marea ei mirare, a văzut că piatra fusese răsturnată, că mormântul era gol şi că golul mormântului era străjuit de doi îngeri. Uluită, şi-a întors capul, şi iată că-n aburul dimineţii a zărit statura unui bărbat; ea a crezut că e grădinarul locului şi l-a întrebat dacă nu cumva ştie cine anume luase din groapă trupul Domnului şi unde anume îl dusese, pentru ca ea să meargă să-l afle. În clipa următoare Omul a chemat-o pe nume şi de-ndată ea şi-a dat seama că se află

4 Mt 27, 61; 28, 1.

chiar în fața Învățătorului Însuși, pe Care L-a recunoscut mai întâi după voce și apoi după chip. Trimisă de Domnul, ea a alergat în cetate să le dea de veste ucenicilor.

În acest timp, celelalte Sfinte Femei au ajuns și ele la mormânt și au trecut prin aceleași trepte ale uimirii: piatra răsturnată, mormântul gol, îngerul care le-a vestit că Iisus înviase și care le-a trimis să le spună ucenicilor. În timp ce ele se îndreptau în goană către cetate, iată că Domnul Însuși le-a ieșit înainte, le-a vorbit, iar ele I s-au închinat. Numai după aceea, încă necrezându-și auzului, Petru și Ioan au dat fuga la grădină să se încredințeze de spusa femeilor. Mai tânăr și mai sprinten, Ioan a ajuns primul, dar n-a cutezat să intre singur în mormânt; mai bătrân și mai greoi, Petru a sosit al doilea, trăgându-l și pe Ioan înlăuntru; amândoi au văzut giulgiurile pe care trupul Celui mort le părăsise și care se odihneau în locul unde însuși trupul Domnului se odihnise. Dar pe Domnul nu l-au văzut atunci, nici în grădină, precum Maria Magdalena, nici pe drum, precum celelalte Femei, ci numai după ce s-au întors acasă, înlăuntru, în odaia cu ușile încuiate, împreună cu ceilalți apostoli.

Iubiții mei fii sufletești,

Acestea au fost faptele învierii Domnuui, așa cum putem noi să le realcătuim după istorisirile Sfinților Evangheliști. Din tot ceea ce știm, un lucru e limpede: nimeni — dar absolut nimeni — nu dăduse crezare cuvintelor Domnului că a treia zi va învia din morți; în minunea Învierii nu au crezut nici ucenicii, nici Sfintele Femei. Dar, spre deosebire de bărbați, ele nu L-au părăsit pe Domnul, nici în viață, nici în moarte. Când cei unsprezece și-au văzut Învățătorul cu mâinile legate, noaptea, la lumina făcliilor într-o pădure de suliți, s-au speriat și au fugit; toți au fugit, lăsându-L singur; din apostoli ce se aflau, frica i-a făcut să redevină oameni de rând. Însuși Petru, cel ce se jurase că nu se va deslipi de El, în fața primejdiei a ajuns să se jure că nici măcar nu-L văzuse vreodată. Cât de repede uitaseră ei cuvintele Învățătorului, anume că El, Iisus, „pe ai Săi iubindu-i, până-ntru sfârșit i-a iubit"[5], adică până la ultima consecință a iubirii: jertfa de Sine! Ceea ce însă uitaseră ei, nu uitaseră Mironosițele: că dacă-ți propui să-L urmezi pe Iisus, trebuie să-L urmezi până la capătul drumului; să rămâi cu El pentru ca și El să rămână cu tine; să înduri cu El pentru ca și El să îndure cu tine; să mori împreună cu El pentru ca El, cu moartea pe moarte călcând, să te învie și pe tine.

Și acum, iubiții mei, se pune întrebarea: Devotamentul acesta, nețărmurit, al Sfintelor Femei, se cerea el oare răsplătit? Fără nici o îndoială! Dacă-i așa, putem noi oare să vedem această răsplată în faptul că Domnul li S-a arătat mai întâi lor? Desigur!

Totuși, ar fi prea puțin să ne oprim aici, la acest răspuns. Conti-

5 In 13, 1.

nuând să le punem pe Sfintele Femei în cumpănă cu Sfinţii Ucenici, vedem că aceştia din urmă, îngroziţi de moartea Învăţătorului, se încuiaseră în odaie şi nu cutezau să iasă, în timp ce ele Îl căutau pe Domnul. Da, iubiţii mei, atâta vreme cât El fusese viu, ele Îl urmaseră; acum, când era mort, ele continuau să-L urmeze căutându-L. Veniseră să-L caute la mormânt, ca să-L tămâieze, iar Maria Magdalena întreba de El, căutându-L, chiar şi după ce văzuse mormântul gol. Ţineţi minte: Dumnezeu li se descoperă mai întâi celor ce-L caută! Chiar şi Saul, mai târziu (după socotinţa unui mare teolog[6]), în timp ce prigonea Biserica lui Hristos, de fapt Îl căuta pe Iisus fără s-o ştie; şi tocmai de aceea Iisus i s-a arătat pe drumul Damascului, pentru ca Saul să devină Apostolul Pavel.

Cât despre Maria Magdalena, cea care a ajuns prima la mormânt, nimic mai firesc decât să credem că Domnul i-a răsplătit hărnicia prin aceea că ei i S-a arătat mai întâi. Să privim însă lucrurile mai la adânc. Cei mai mulţi tălmăcitori ai Sfintei Scripturi sunt de părere că Maria Magdalena este una şi aceeaşi persoană cu femeia păcătoasă care a venit la Iisus în casa lui Simon Leprosul din Betania[7], I-a turnat pe cap mir de mare preţ, I-a spălat picioarele cu lacrimile pocăinţei şi le-a şters cu părul capului ei. Domnul a primit această ofrandă ca pe o prefigurare a morţii şi îngropării Sale: străluminată de iubire duhovnicească, femeia a prevăzut singurătatea-n moarte a Domnului şi, luându-şi rânduială de mironosiţă, a săvârşit de mainainte cele ce se săvârşesc la îngroparea mortului. De aici înţelegem, de pe-o parte, că Dumnezeu se bucură mai mult de un păcătos ce se pocăieşte decât de un drept care nu are nevoie de pocăinţă; pe de altă parte, că o lacrimă vărsată la căpătâiul unui mort poartă-ntr-însa lumina învierii.

Iubiţii mei fii sufleteşti,

Mai este o întrebare pe care nu trebuie s-o ocolim. În sfintele Evanghelii nu există nici un semn că Domnul I s-ar fi arătat, după înviere, şi Maicii Sale. Dacă-i aşa, e firesc să ne întrebăm: De ce? Arătările Domnului n-au adus decât bucurie în sufletele celor ce L-au văzut. O astfel de bucurie nu i se cuvenea oare şi aceleia care-L născuse? De ce tocmai ea să fie lipsită de această uriaşă lumină?... Răspunsul e simplu: Toate arătările Domnului de după înviere au avut un caracter demonstrativ: să-i încredinţeze pe cei ce se îndoiseră de adevărul învierii. Ei bine, Maica Domnului era singura care nu se îndoise; ca urmare, ea nu avea nevoie de dovadă. Şi dacă trebuie să credem că secunda din mormânt a învierii Domnului a avut, totuşi, un singur martor —, acesta a fost sufletul Sfintei Fecioare: ea L-a „văzut" pe Fiul ei înviind, pentru că inima ei întru credinţă nu se despărţise niciodată de El. E motivul pentru care ea nu s-a dus la

6 Gala Galaction.
7 Mt 26, 6—13.

mormânt să-şi plângă mortul: cum să-L plângi pe Acela despre care *ştii* că a înviat? Dar şi cele ce-au plâns s-au bucurat, căci mare-i bucuria lacrimei ce se tămăduieşte-n Dumnezeu.

Iată de ce astăzi, în această Sărbătoare a Sărbătorilor, bucuria e a noastră a tuturor, deopotrivă, a celor ce credem în învierea Domnului. Nu se va supăra însă nimeni dacă vom aminti că urmaşele Femeilor Mironosiţe au temeiuri să se bucure în chip deosebit, ca unele care, asemenea lor, au stat mai aproape de Iisus şi nu L-au părăsit la vreme de necaz. În această privinţă, o laudă creştină cu totul aparte i se cuvine femeii românce, mai ales pentru modul în care a ştiut să străbată cele patru decenii de teroare ateistă. Lăsând pe seama bărbatului politica de supravieţuire socială, deseori bântuită de compromisuri, laşităţi şi ambiguitate, ea şi-a asumat rolul de a înfrunta vitregia istoriei, de a învinge frica, de a-şi boteza copilul, de a-l învăţa o rugăciune şi semnul crucii, de a-i aduce aminte că alături e un înger care-l păzeşte şi deasupra un Dumnezeu care veghează. Mai presus de toate însă, femeia româncă şi-a luat rânduială de mironosiţă: chiar atunci când nu a putut merge la biserică şi când nu s-a putut cununa cu preot, ea s-a strecurat în cimitir şi a aprins o lumânare la crucea morţilor ei; o lumânare, o lacrimă, o floare, o rugăciune. Din acest drum n-a putut nimeni s-o oprească, din drumul care, printr-însa, leagă veacurile trecute cu cele viitoare şi i-a făcut pe tinerii din Decembrie '89 să strige că adevărata noastră libertate e dincolo de moarte, în Înviere.

Întru bucuria ei, întru bucuria noastră, a tuturor, încă o dată: *Hristos a înviat!*

Dată în reşedinţa noastră arhiepiscopală din Cluj-Napoca, la sărbătoarea Sfintelor Paşti ale anului 1995.

† ANDREI

DIN MILA LUI DUMNEZEU, EPISCOPUL ALBA IULIEI

Cinstitului cler, cinului monahal şi drept credincioşilor creştini din Eparhia de Alba Iulia, har şi bucurie de la Hristos cel înviat din morţi, iar de la Noi, arhiereşti binecuvântări.

„*S-au bucurat ucenicii, văzând pe Domnul*". (Ioan 20, 20).

Iubiţi fii duhovniceşti,

Ziua Învierii este cea mai mare sărbătoare creştină, este „*praznicul praznicelor şi sărbătoarea sărbătorilor*". Când în miez de noapte slujitorul lui Dumnezeu, cu făclia aprinsă în mână ne cheamă să luăm lumină, când prăznuim omorârea morţii şi începătura vieţii celei veşnice, sufletul ne îndeamnă să tresăltăm de bucurie şi să cântăm împreună cu Sfântul Ioan Damaschin: „*Acum toate s-au umplut de lumină: cerul şi pământul şi cele de dedesubt. Deci să prăznuiască, toată făptura, Învierea lui Hristos, întru Care s-a întărit*".

Dacă pentru mulţi dintre noi Sărbătoarea Paştilor rămâne totuşi o sărbătoare tristă este pentru motivul că ne sunt întunecate simţirile, facultăţile sufletului, şi-n această stare de infirmitate spirituală nu-L putem vedea pe Hristos cel înviat, bucuria tuturor. În slujba Învierii de aceea ni se şi face îndemnul: „*Să ne curăţim simţirile şi să vedem pe Hristos strălucind, cu lumina cea neapropiată a Învierii, şi luminat să-L auzim zicând: bucuraţi-vă, cântându-I cântare de biruinţă*".

De fapt Postul Mare acest rost l-a avut, de a ne ajuta *să ne curăţim simţirile*. Mergând în urmă pe filele istoriei vedem limpede că toţi cei ce au avut bucuria întâlnirii cu Dumnezeu, împărtăşindu-se de lumina Lui, mai întâi *şi-au curăţit simţirile*. Moise, înainte de a primi cele zece porunci, a făcut efortul de a se urca pe Muntele Sinai, postind patruzeci de zile, şi la capătul drumului a vorbit cu Dumnezeu. Ba mai mult, „*când se pogoră Moise din Muntele Sinai, având în mâini cele două table ale legii ... faţa sa strălucea, pentru că grăise Dumnezeu cu el*" (Ieşire 34, 29). Ilie, fără să mănânce, „*a mers patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi, până la Horeb, muntele lui Dumnezeu*" (3 Regi 19, 8) şi-n „*adiere de vânt lin*" s-a întâlnit cu Dumnezeu. Apoi chiar şi ucenicii Domnului, pentru a vedea slava Sa, pe cât îi este îngăduit omului, au urcat Muntele Taborului (Matei 17, 2). Toţi cei amintiţi, mai înainte de a avea bucuria sfântă a comuniunii cu Dumnezeu, în lumină, *şi-au curăţit simţirile*.

Cu nădejdea că la Paşti ne vom bucura de „*lumina lui Hristos care luminează tuturor*", am început şi noi acum şapte săptămâni calea postului. În una din cântări şi spunem: „*Mergând Domnul spre patima cea de bună voie, a zis Apostolilor pe cale, iată ne suim la*

Ierusalim, şi se va da Fiul Omului precum scrie despre Dânsul. Veniţi dar şi voi cu gânduri curate să mergem împreună cu El şi împreună să ne răstignim şi să murim faţă de desfătările lumeşti, ca să şi viem împreună cu Dânsul." Tot efortul nostru, reţinerea de la anumite bucate, participarea la slujbe, metaniile, vorbirea puţină, împăcarea cu toţi semenii, scormonirea conştiinţei care a culminat cu o bună spovedanie, a avut această ţintă: curăţirea simţirilor sufleteşti, pentru a-L primi pe Hristos în Sfânta Taină a Euharistiei şi a-L vedea „*strălucind cu lumina cea neapropiată a învierii*".

Iubiţi credincioşi,

Fiindcă am pomenit mereu de *simţirile sufletului* pe care dorim să le curăţim, poate ne întrebăm totuşi cum sunt ele? Ne arată Sfântul Macarie Egipteanul atunci când tâlcuieşte, duhovniceşte, capitolul I din proorocul Iezechiel. Este vorba acolo de patru făpturi vii, fiecare având patru feţe şi patru aripi, pe aripi purtându-L pe Domnul Slavei. „*Feţele lor? — Toate patru aveau câte o faţă de om înainte, toate patru aveau câte o faţă de leu la dreapta, toate patru aveau câte o faţă de junc la stânga şi toate patru mai aveau şi câte o faţă de vultur în spate*" (Iezechiel 1 ,10). Cele patru vietăţi, după Sfântul Macarie, sunt cele patru simţuri, sau facultăţi conducătoare ale sufletului. Ele erau învăluite de lumină, împărtăşindu-se de lumina Domnului. Şi aşa cum vulturul domneşte peste păsări, leul peste animalele sălbatice, juncul peste animalele domestice, iar omul peste toată creatura, tot aşa şi simţurile sufletului ar trebui să domnească peste instincte, peste pornirile păcătoase.

Prima facultate sufletească, reprezentată ca faţă de om, este *conştiinţa*. Ea mai este numită glasul lui Dumnezeu în noi, care strigă atunci când facem rău. În momentul în care conştiinţa nu mai este trează ci adormită, atunci când ea nu mai este curată, foarte uşor putem zice binelui rău, şi răului bine. Şi avem această experienţă tristă din lumea contemporană, când fapte oribile sunt socotite ca normale şi fireşti. Beţia, desfrâul, fumatul s-au lăţit atât de mult încât sunt comise fără remuşcare, crima calificată a avortului nu mai este socotită ca atare, iar sodomia trece ca un lucru firesc.

A doua facultate, sau simţire sufletească, reprezentată ca faţă de leu, este *voinţa*. Câtă vreme conştiinţa e trează, şi voinţa e fermă şi neînduplecată în săvârşirea binelui. Când însă conştiinţa s-a întunecat şi voinţa a slăbit, spunem dimpreună cu Sfântul Pavel. „*Om nenorocit ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul morţii acesteia?... Căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârşesc*" (Romani 7, 19—24).

A treia facultate sufletească, reprezentată ca faţă de vultur, este *înţelepciunea, raţiunea,* puterea de a pătrunde cu mintea taina lucrurilor. Atunci când ea este luminată de credinţă poate făuri lucruri extraordinare. Dar dacă se închide în cercul ei îngust, socotindu-se emancipată de orice lumină de sus, dă în nebunie. „*Oare n-a dovedit Dumnezeu nebună înţelepciunea lumii acesteia*", se întreabă acelaşi

sfânt Apostol? (1 Cor. 1, 20). Sfinţii părinţi aseamănă mintea cu o moară care nu poate sta pe loc. Dacă nu turnăm noi în coşul morii grâu, vine diavolul şi toarnă neghină. De aceea este foarte important lucru să-ţi poţi controla în orice moment gândurile. Imaginaţia, spune Sfântul Siluan, este tunelul prin care intră diavolul în suflet. Şi cât de diverse sunt mijloacele prin care este stimulată, în mod negativ, imaginaţia, începând de la ziarele şi revistele păcătoase, casetele video, şi terminând cu filmele imorale de pe diversele canale ale televiziunii. În acest sens îi spunem Mântuitorului într-o rugăciune: *„S-a întunecat mintea mea cu cele lumeşti, şi nu poate să caute la Tine cu durere"*.

A patra simţire sufletească, reprezentată ca faţă de junc, este *inima, puterea de a iubi*. Atunci când ea este curată iubeşte frumosul autentic, curăţenia, sfinţenia. Când este pervertită, ajunge sălaş pentru cele mai josnice porniri. *„Căci din inimă ies,* spune Domnul Hristos, *gândurile rele, uciderile, adulterele, desfrâurile, furtişagurile, mărturiile mincinoase, hulele"* (Matei 15, 19). Şi aşa cum mintea nu încetează nici un moment să gândească, aşa nici inima nu conteneşte de a da naştere la sentimente. De aceea în viaţa noastră creştinească priveghem şi-L rugăm pe Dumnezeu să ne păzească mintea de gândurile cele rele şi inima de poftele cele urâte.

Aceste simţiri am încercat pe tot parcursul postului să le curăţim, înfrânându-ne după putere, dar ştiindu-ne slabi am apelat şi la ajutorul de sus pe care l-am primit prin Sfintele Taine: a Spovedaniei şi a Împărtăşaniei. Iar acum, în această noapte mântuitoare şi strălucită, *„cei purtători de lumină ne apropiem de Hristos Cel ce a ieşit din mormânt ca un mire; şi prăznuim cu cetele iubitoare de praznice Paştile lui Dumnezeu, cele mântuitoare."*

Iubiţi fraţi,

Cele patru făpturi văzute de Iezechiel, precum şi de Sfântul Ioan în *Apocalipsă* (4, 7), mai au şi un alt tâlc: îi reprezintă pe cei patru Evanghelişti. În multe biserici la baza cupolei, în care este pictat chipul Mântuitorului (Pantocratorul), sunt zugrăviţi cei patru Evanghelişti care-L poartă pe Hristos Împăratul Slavei. Matei are ca simbol faţa de om; Marcu are ca simbol leul — „glasul celui ce strigă în pustie"; Luca are ca simbol juncul de jertfă, iar Ioan, vulturul, datorită înălţimii cugetărilor sale teologice. Toţi patru mărturisesc că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, întrupat pentru noi şi a noastră mântuire; că a pătimit în zilele lui Ponţiu Pilat; că a fost îngropat şi, *„sculându-Se din mormânt, a înviat pe Adam cu tot neamul"*.

Pentru a înţelege propovăduirea lor avem nevoie de acelaşi suflet curat şi luminat, despre care am vorbit până acum. De aceea înainte de a se citi Evanghelia spunem următoarea rugăciune: *„Străluceşte în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoaşterii Dumnezeirii Tale şi deschide ochii gândului nostru spre înţelegerea evanghelicelor Tale propovăduiri..."*

Creştinii buni cu mare plăcere citesc *Noul Testament*, pentru că

în felul acesta îL ascultă pe Domnul Hristos vorbindu-le şi încearcă să trăiască după învăţătura Lui: *„Cel ce are poruncile Mele şi le păzeşte, acela este care Mă iubeşte, zice Mântuitorul; iar cel ce Mă iubeşte pe Mine va fi iubit de Tatăl Meu şi-l voi iubi şi Eu şi Mă voi arăta lui"* (Ioan 14, 21). Creştinii cu inima curată îL văd pe Hristos şi, învăluiţi de lumina Învierii Lui, în tot locul şi în tot timpul sunt călăuziţi de cuvântul Său. Ucenicii Sfântului Pahomie ştiau pe de rost Evangheliile, tocmai cu scopul de a avea învăţăturile lui Hristos neîncetat prezente în minte, ca într-o carte deschisă în faţa ochilor sufleteşti.

Dreptmăritorilor creştini,

Faptul că ne-am curăţit simţirile şi L-am văzut pe Hristos strălucind cu lumina cea neapropiată a învierii are şi o consecinţă practică imediată. Lucrul acesta ni-l dezvăluie Sfântul Ioan Evanghelistul: *„Cine zice că este în lumină şi pe fratele său îl urăşte, acela este în întuneric până acum. Cine iubeşte pe fratele său, rămâne în lumină şi sminteală nu este în el. Iar cel ce urăşte pe fratele său este în întuneric şi umblă în întuneric şi nu ştie încotro se duce, pentru că întunericul a orbit ochii lui"* (1 Ioan 2, 9—11).

Trăim într-o lume în care s-au dezlănţuit multe răutăţi. Se ceartă oamenii pentru proprietăţi, se ceartă pentru deosebirea părerilor politice, dar din nefericire se ceartă şi din motive religioase. Cum mai rămâne atunci dragostea şi lumina lui Hristos în noi? Ştie oricine, dacă are bun simţ şi elementare cunoştinţe de istorie, că românii până în veacul al XVIII-lea au fost toţi ortodocşi. Apoi au apărut greco-catolicii, neoprotestanţii şi sectanţii de multe feluri. Sfântul Pavel spune clar că *„este un Domn, o credinţă, un botez"* (Efeseni 4, 5). La ce ne-ar folosi dezbinarea? În orice caz nu la mântuirea sufletului, ci la dărâmarea neamului nostru.

Porunca iubirii, izvorâtă din sfânta lumină a învierii lui Hristos, mai este încălcată şi în alt fel. Vedem cum unii oameni ajung foarte bogaţi, iar alţii n-au pâinea cea de toate zilele. La noi, întrajutorarea, asistenţa socială, nu sunt încă destul de bine organizate. *„Cine are bogăţia lumii acesteia şi se uită la fratele său care este în nevoie şi îşi închide inima faţă de el, cum rămâne în acela dragostea lui Dumnezeu?... Să nu iubim cu vorba, numai din gură, ci cu fapta şi cu adevărul"* (I Ioan 3, 17—18).

Fraţii mei iubiţi, totuşi sunt Paştile, când toate s-au umplut de lumină şi de iubire: cerul şi pământul şi cele de dedesubt. Haideţi *„să ne luminăm cu prăznuirea şi unul pe altul să ne îmbrăţişăm. Să zicem: fraţilor şi celor ce ne urăsc pe noi; să iertăm toate pentru Înviere. Şi aşa să strigăm: Hristos a înviat din morţi, cu moartea pe moarte călcând şi celor din morminte viaţă dăruindu-le".*

Vă îmbrăţişez cu părintească dragoste şi, dorindu-vă sărbători fericite, vă zic:

Hristos a înviat!

† ANDREI
Episcopul Alba Iuliei.

† IOAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU
EPISCOP AL DE DUMNEZEU PĂZITEI EPISCOPII
ORTODOXE ROMÂNE A ORADIEI

Iubitului cler, cinului monahal şi binecredincioşilor creştini, har, milă şi pace de la Iisus Hristos, Domnul nostru, iar de la smerenia noastră arhiereşti binecuvântări!

HRISTOS A ÎNVIAT!

„Hristos a înviat din morţi cu moartea pe moarte călcând...“

Sărbătoarea Învierii Mântuitorului nostru a fost cu multă înţelepciune rânduită de Sfânta noastră Biserică în acest anotimp, al primăverii, reprezentând nu numai invierea noastră ca fii ai Dumnezeului Celui viu, ci şi a naturii înconjurătoare, care îşi pregăteşte şi ea veşmântaţia pentru Sfânta Înviere, prin ghioceii îmbobociţi ce ies de sub zăpada iernii, prin covorul verde al ierbii ce acoperă pământul şi mai ales prin frumoasele flori de măr, care, cu petalele lor albe ca zăpada, vor să ne aducă aminte de hainele albe ale Mântuitorului, cu care a ieşit din mormântul întunecos, aşa cum e reprezentat în icoanele noastre bisericeşti. Sărbătoarea mai vrea însă să ne aducă aminte şi de hainele curate ale sufletelor noastre spălate prin lacrimile sincere ale părerii de rău în Taina Spovedaniei şi înfrumuseţate în lumina focului Sfintei Cuminecături.

Iubiţii noştri credincioşi,

În anul acesta ne vom opri asupra tălmăcirii cuvintelor „cu moartea pe moarte călcând“, din troparul Învierii. Cuvântul moarte, de cele mai multe ori, răsună sinistru în urechile noastre, aducând în cele dinlăuntru ale noastre sumbre simţăminte. S-ar părea că nici unul dintre noi nu am dori ca să murim, spre deosebire de Sfântul Apostol Pavel pentru care „moartea era un câştig“. Ce simţăminte va fi având Sfântul Apostol Pavel, de a ajuns la acea convingere, care pentru noi cei de rând este greu de înţeles!

Dacă am medita mai creştineşte şi mai adânc, despărţirea sufletului de trup nu este o moarte, o distrugere totală şi iremediabilă, ci doar o stare de provizorat, de trecere, de mari nădejdi viitoare şi nici într-un caz de cugetări pesimiste, descurajatoare sau de deznădejde. Nu trebuie să uităm că şi trupul nostru este veşnic şi că şi el va învia. S-ar putea ca văzând trupul putrezind şi amestecat cu ţărâna pământului să ne îndoim de învierea lui. Să nu fie! Textele noastre sfinte ne spun că şi „marea îşi va da morţii săi afară“. Avem şi un

pasaj foarte edificator în Proorocul Iezechil, cap. 37, în privința învierii trupurilor, pe lângă acele trupuri înviate de Mântuitorul. În Proorocul Iezechil este prezentat un câmp de oase goale, rămase risipite pe câmpie în urma unei bătălii. Dumnezeu îl întreabă pe prooroc: „Ce crezi, învia-vor oasele acestea?" Iar proorocul răspunde cu o oarecare îndoială: „Tu știi aceasta". Dumnezeu, ca să-i risipească orice îndoială, îl face martor acestui eveniment zicând: „Voi face să intre în voi duh și veți învia". Și mi-a zis: „proorocește asupra oaselor acestora și le spune, oase uscate ascultați cuvântul Domnului. Proorocit-am deci cum mi s-a poruncit. Și când am proorocit iată s-a făcut un vuiet și o mișcare și oasele au început să se apropie fiecare os la încheietura sa și am privit și iată erau pe ele vine crescute și carne și pielea le acoperea pe deasupra, iar duh nu era în ele. Atunci mi-a zis Domnul: Fiul omului, proorocește și spune duhului: Așa grăiește Domnul Dumnezeu: Duhule vino din cele patru vânturi și suflă peste morții aceștia și vor învia. Deci am proorocit cum mi se poruncise și a intrat în ei duhul și au înviat și mulțime multă foarte de oameni s-au ridicat pe picioarele lor". Mai putem oare să ne mai îndoim de puterea lui Dumnezeu și de învierea trupurilor noastre? Și pe lângă toate acestea avem și trupuri neputrezite, atâtea sfinte moaște ale sfinților Bisericii noastre chiar până în zilele noastre, cum sunt acele ale Sfântului Iacob Românul, care pot fi văzute de oricine are ocazia fericită să viziteze locurile sfinte de la Ierusalim.

Și atunci ne întrebăm: Mai putem spune acestei despărțiri a sufletului de trup, „moarte"? Mai putem să ne îndoim de această înviere a trupurilor noastre? Deci moarte în înțelesul distrugerii totale nu există, pentru că și trupurile și sufletele noastre sunt veșnice. Trebuie să eliminăm din inimile noastre starea de pesimism, de tristețe, care uneori se încuibează în cele dinlăuntrul inimii la auzirea cuvântului moarte. Așa socotim că a înțeles și Sfântul Apostol Pavel moartea „ca un câștig", ca o mare trecere, așa să rămână și în mintea și inimile noastre.

Dar de ce noi totuși ne temem de moarte? Pentru că în primul rând suntem prea legați de lucruri pe care chiar dobândindu-le nu ne dau mari satisfacții. Pentru că suntem prea legați de cei apropiați ai noștri și în cazul când ei trec prin grele încercări, am dori să vedem ce se alege de soarta lor. Nu rareori și cei apropiați ne produc nu puține nemulțumiri. Dar mai presus de toate acestea intervine și un duh rău și amăgitor care ne duce la acea stare pesimistă, la gândul morții. De ce această intervenție a duhului amăgitor? Pentru că diavolul știe că o serioasă pregătire sufletească pentru marea trecere ar duce la o despătimire a noastră din noroiul păcatelor și ca urmare la o inimă plină de nădejde și curaj așa cum o întâlnim la sfinții mucenici ai Bisericii noastre, care mergeau la moarte cu fața veselă, spre marea mirare a păgânilor. Sfântul Antonie cel Mare ne dă o lecție în această privință, spunându-ne că dacă fiecare zi din viața noastră am socoti-o cea din urmă zi, n-am mai fi așa legați de lucruri, am deveni mai buni și bunătatea ne-ar întări frățietatea în familie, în țară și în-

tre popoare. Toate acestea le ştie duhul cel rău şi amăgitor şi de aceea ne duce la uitarea pregătirii trecerii noastre din lumea aceasta.

Iubiţi credincioşi,

O altă cugetare înţeleaptă pentru pregătirea noastră de marea trecere, ar fi aceea asupra persoanei noastre, care singură rămâne în veşnicie. Tot ce vedem în jurul nostru, lucruri, clădiri, cărţi, biserici şi chiar Sfânta carte a Sfintei Scripturi, nu vor mai fi, persoana noastră însă rămâne în biblioteca veşniciei. Şi atunci să fim chiar aşa de nepăsători faţă de persoana noastră şi atât de preocupaţi de lucrurile din jurul nostru? Nu intervine în acest fel de a fi tot un duh amăgitor care caută să inverseze scara valorilor? Să medităm cu toată seriozitatea şi cu dreaptă judecată asupra acestor realităţi. Să înţelegem că ori vrem noi, ori nu vrem, tot vom avea un sfârşit, tot vom ajunge la marea trecere din lumea aceasta.

Iubiţii noştri credincioşi,

Adevărata noţiune de moarte şi de care se cade să ne înfricoşăm este moartea sufletească atunci când adormim întru moarte cu păcate. Unul dintre marii cuvioşi ai Bisericii noastre (Varsanufie) spune că orice păcat pentru noi care nu facem adevărată pocăinţă, pe care nu-l spovedim, este un păcat de moarte, pentru că ne aduce moartea sufletească, adică acea împietrire a inimii. Tot acelaşi cuvios continuă că datorită acestei morţi sufleteşti noi gustăm deja de aici de pe pământ iadul. Cu alte cuvinte iadul nu este altceva decât o continuare intensivă a morţii noastre sufleteşti în veşnicie. Cine ne-ar putea prezenta realitatea acestei morţi sufleteşti, golul şi pustiul ei, descurajarea şi pesimismul ei, îndoiala şi deznădejdea realităţii ei, lipsa dorului de a trăi lipsa oricărui optimism în acţiunile din viaţă, cu un cuvânt o totală paralizie sufletească, „mort de viu".

Dreptmăritori creştini,

Învierea Mântuitorului a adus îndumnezeirea firii Sale omeneşti în cel mai înalt grad, încât putea intra prin uşile încuiate, putea să apară într-un loc sau altul şi are ca scop salvarea noastră din moartea sufletească şi pregătirea pentru marea trecere din lumea aceasta.

Moartea sufletească a călcat-o în picioare Mântuitorul nostru prin Învierea Sa şi le-a ajutat celor morţi sufleteşte din veac să iasă din adâncul iadului la lumina Învierii. Icoana Învierii din bisericile noastre reprezintă această ridicare prin sfărâmarea lanţurilor iadului şi de o parte şi de alta, Mântuitorul dând mâna lui Adam şi Eva şi după ei tuturora, ca să iasă din iad.

Învăţătura dogmatică a Sfintei Liturghii ne prezintă evenimentul în cuvintele următoare: „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul şi pe scaun împreună cu Tatăl şi cu Duhul ai fost Hristoase, toate umplându-le Cel ce eşti necuprins". Cărţile noastre de cult, pline de învăţături dogmatice, conglăsuiesc şi ele în cuvinte ca acestea: „prin înviere Hristos Mântuitorul ne-a

trecut prin moarte la viață și de pe pământ la cer" și se continuă: „Porțile iadului le-ai sfărâmat Doamne cu puternică tăria Ta și împreună ai sculat pe morții cei din veac care dormeau în întuneric, cu dumnezeiască și slăvită Învierea Ta". De această sfărâmare a porților iadului vom beneficia noi toți până la sfârșitul veacului, deoarece „nu va mai putea stăpânirea morții să-i mai țină pe oameni căci Hristos s-a pogorât sfărâmând și stricând porțile ei".

Într-o exegeză anagogică ar fi mai înțelept să se spună că Mântuitorul a călcat moartea cu Învierea Sa, omorând-o, și omorând moartea sufletească ne-a dăruit viață, adică nu numai trecerea din viața aceasta, ci și o intensitate calitativă a bucuriei, a liniștii sufletești conform textului de la Sf. Ev. Ioan, care arătând rostul venirii în lume a Mântuitorului zice că „Eu am venit ca viață să aibă și din belșug să aibă". Acesta ar fi adevăratul sens al vieții, așa cum am arătat mai sus, iar moartea sufletească — sensul autentic al morții.

În acest sens a înțeles și Sf. Ioan Gură de Aur în Cuvântul său de la Paști, atunci când zice: „Unde-ți este moarte boldul tău? Unde-ți este iadule biruința ta?"

Iubiții noștri credincioși,

Din cele spuse până aici, se cade să înțelegem că nu trebuie să ne mai temem de moartea fizică, ci să o considerăm ca o mare trecere în veșnicie, dar să ne temem de moartea sufletească și mai ales „de veșnicia ei". Această temere să trezească în noi râvna sfântă ca prin înfrânare, rugăciune și har dumnezeiesc să ne eliberăm de întunecimile ei.

Să avem marea nădejde în bunătatea și puterea lui Dumnezeu, în ajutorul Său, că de aceea a venit Mântuitorul la noi, ca să ne pregătească prin Învierea Sa marea noastră trecere. Nici unul să nu ne mai temem de moartea fizică, pentru că ne-a izbăvit pe noi Învierea Mântuitorului nostru. Toți să îndrăznim, nici unul să nu descurajăm, ca să intrăm la ospățul Domnului nostru, cu o atenționare, „nici unul mustrat de cugetul său mai înainte de a se spovedi să nu cuteze cu nebăgare de seamă să se atingă de acest foc mistuitor", după cum spune Sf. Ioan Gură de Aur în Cuvântul său din Joia Mare.

Cu acest îndemn de încurajare și de nădejde în Hristos Cel înviat, precum și cu nădejdea în darurile Bisericii lăsate nouă prin Sfintele Taine, Vă doresc din inimă învierea Dumneavoastră a tuturor din moartea sufletească, învierea Neamului nostru românesc și învierea sufletească a întregii omeniri, ca să se risipească dintre noi, precum se risipește fumul, orice vrajbă, orice ură, orice dezbinare, orice răzbunare, spre binele nostru vremelnic și veșnic și spre lauda Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt, Amin!

Al vostru stăruitor rugător către Hristos Cel înviat,

† *IOAN*
Episcopul Oradiei

HRISTOS A ÎNVIAT!

† JUSTINIAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU EPISCOP DREPTCREDINCIOS AL MARAMUREŞULUI ŞI SĂTMARULUI

Iubitului cler, cinului monahal şi dreptcredinciosului popor român, har, milă şi pace de la Dumnezeu Tatăl şi de la Domnul nostru Iisus Hristos.

HRISTOS A ÎNVIAT!

„Ziua Învierii să ne luminăm popoare, Paştile Domnului, Paştile. Că din moarte la viaţă şi de pe pământ la Cer Hristos-Dumnezeu ne-a trecut pe noi...". Aşa auzim în fiecare an, un glas luminos, venind din altarul Bisericii lui Hristos, care în mod solemn vesteşte: „Acum toate s-au umplut de lumină; şi cerul şi pământul şi cele dedesubt."

Biserica noastră dreptmăritoare, la fiecare sărbătoare ne mângâie, ne înalţă sufleteşte, ne sfinţeşte cu slujbele, cu rugăciunile şi cântările ei sfinte pe care, deşi se repetă în fiecare an, niciodată nu ne săturăm ascultându-le, pentru că toate slujbele şi rânduielile Bisericii Ortodoxe sunt inspirate şi aşezate de Duhul Sfânt după planul dat de Dumnezeu.

Ţara noastră este o ţară binecuvântată de Dumnezeu. Poporul nostru este un popor iubit de Dumnezeu, pentru că de două mii de ani aproape, a păstrat cu sfinţenie învăţătura curată a evangheliei lui Hristos.

Peste ţara noastră, de-a lungul timpului au trecut multe valuri. Poporul român a fost umilit şi asuprit de multe ori de străini, dar n-a fost înfrânt, pentru că nu şi-a vândut sufletul, nici ţara, nici credinţa ci, aşa cum şi-a păstrat frumoasa limbă românească, tot aşa şi-a păstrat şi legea strămoşească, fără de care nu am mai fi români, nici creştini adevăraţi.

Suferinţele vin şi trec. Străinii cu datinile şi cu credinţele lor dispar cu timpul, dar noi rămânem statornici pe vatra noastră, în ţara noastră, cu Limba şi cu Legea noastră. „Apa trece, pietrele rămân", zice un cuvânt înţelept pe care l-am moştenit din bătrâni. Noi aici am fost, şi cu răbdare de-a lungul veacurilor, ne-am crescut pruncii, ne-am cinstit bătrânii, ne-am păstrat altarele, datinile, cântecele şi sărbătorile. Prin veacuri de încercări şi suferinţe, când ni se răpeau copiii, când pentru credinţa ortodoxă ne erau ucişi preoţii şi credincioşii, noi nu ne-am pierdut speranţa în Dumnezeu şi Dumnezeu nu ne-a părăsit. De la daci avem statornicia. De la romani am moştenit vitejia. De la Hristos am primit lumina. De la apostoli, învăţătura evangheliei curată. De la Sfinţii Părinţi şi de la Sfintele Soboare Ecumenice, ne-a venit Legea cea dreaptă, Legea Ortodoxă care ne-a apărat de toate relele şi rătăcirile omeneşti, în care au căzut toţi cei ce au căutat slava lumească.

Noi, de la naştere, după porunca dată de Dumnezeu ne-am îmbrăcat copiii în haina cea cerească a lui Iisus Hristos, prin taina Sfântului Botez; ne-am împărtăşit şi ne-am îndumnezeit, prin Harul lui Dumnezeu, care izvorăşte din potirele sfinte ale Bisericii Ortodoxe.

Barbarii şi străinii nu ne-au dat răgaz să ne întemeiem şcoli înalte dar am avut Biserici şi Altare; am avut preoţi de înaltă conştiinţă şi dragoste de dreptate, care au apărat şi ne-au păstrat credinţa curată. Acestea, Biserica şi Legea românească, ne-au fost şcoală, pavăză şi cetate dumnezeiască, care au salvat fiinţa neamului şi firea noastră, firea românească, nobilă şi curată.

Dacă nu aveam Biserica şi Legea Ortodoxă, de mult am fi dispărut din istorie.

Tot ce avem sfânt, frumos şi bun — toată bogăţia noastră sufletească, pe care o admiră lumea întreagă — este darul cu care Biserica noastră strămoşească ne-a înzestrat.

Fiecare popor se mândreşte cu limba şi cu legea pe care le-a moştenit de la moşii şi strămoşii lui; şi noi ne mândrim cu ceea ce am moştenit: Limba, Legea şi Pământul. Fiecare român şi creştin ortodox nu se laudă cu haine de împrumut, nici cu datini sau credinţe pe care străinii ni le-au impus cu sila. Noi nu ne lăudăm cu învăţături primite din export, ci ne-am luminat şi ne vom lumina numai cu lumina pe care am primit-o de la Hristos, care ni s-a transmit prin moşii şi strămoşii noştri.

Iubiţi fraţi şi surori,

Iată cu ajutorul Bunului Dumnezeu, am ajuns din nou Sfintele şi frumoasele sărbători ale Paştilor. Pentru acest Praznic luminat, sunt încredinţat că ne-am pregătit fiecare româneşte şi creştineşte, cu post şi cu rugăciune.

Ne-am spălat păcatele în Taina cea mare a spovedaniei, după care ne-am împărtăşit cu Trupul şi Sângele Domnului. Iar acum, după cum ne îndeamnă Biserica noastră, unul pe altul să ne îmbrăţişăm şi să zicem: fraţilor, şi celor ce ne urăsc pe noi, să iertăm toate pentru Înviere şi să strigăm Hristos a Înviat din morţi, cu moartea pe moarte călcând şi celor din morminte viaţă dăruindu-le . . .".

Iubiţii mei fii duhovniceşti,

Învierea Domnului ne aduce în fiecare an multă şi mare bucurie, dar şi o adâncă şi sfântă răspundere. Ne aduce o mare bucurie pentru că ea ne asigură că viaţa nu poate fi biruită de moarte. Învierea Domnului ne asigură şi ne strecoară în suflet speranţa în viaţa şi fericirea veşnică. Învierea Domnului ne asigură că după iarna vieţii acesteia, urmează primăvara vieţii veşnice. În fiecare suflet Învierea Domnului revarsă o rază de lumină, de bucurie, de fericire, de linişte, de pace. Noi ştim că cei ce ascultă poruncile lui Dumnezeu şi poruncile lui Hristos se vor învrednici de o răsplată veşnică şi de prietenia lui

Dumnezeu, după cum a spus Iisus, zicând: „Voi sunteţi prietenii mei dacă faceţi ceea ce vă poruncesc" (In. 15, 14); şi mai departe Domnul zice: „Părinte, voiesc ca unde sunt Eu să fie împreună cu Mine şi aceia pe care mi i-ai dat." (In. 17, 24). Iar nouă ne spune: „Mă duc să vă gătesc loc" (In. 14, 2). Acest cuvânt l-a rostit Mântuitorul înainte de patimile Sale. Toate aceste făgăduinţe, ce ni le-a făcut înainte de moartea Sa pe cruce, Iisus Hristos le adresează fiecărui fiu al Bisericii, prin Învierea Sa.

Vino suflete, zice Iisus cel ce a biruit moartea „şi te odihneşte întru bucuria Domnului Tău" (Mt. 25, 21, 23). Vino prietene drag şi te bucură de cinstea pe care, ţi-am pregătit-o de la facerea lumii. Vino frate; acum nu te mai numesc rob, nici slugă, ci acum, după ce am biruit moartea şi iadul, după ce l-am înfrânt pe satana, prin patimile, moartea şi învierea mea, vă numesc fraţi pe toţi cei ce credeţi în Mine şi vă bucuraţi de învierea Mea; pentru că prin întruparea, jertfa, moartea şi învierea mea, aţi devenit fiii lui Dumnezeu (Galat. 3, 26).

Veniţi voi toţi, cei ce aţi fost alături de Mine, în noaptea patimilor, şi vă bucuraţi de Învierea Mea, după cum se bucură toţi sfinţii şi îngerii din Ceruri în ziua aceasta.

Iată, iubiţii mei fraţi, de ce în ziua Învierii Domnului, sufletele tuturor creştinilor se înseninează şi cântă. Iată de ce, cu ochii sufletului, toţi cei ce au inimă curată, văd că astăzi cerurile şi-au deschis porţile, ca să intre Împăratul Măririi. În noaptea Învierii, din adâncul timpului şi al spaţiului, se aude un glas ce strigă: „Deschideţi puteri porţile voastre şi va intra Împăratul Măririi". Şi porţile cerului s-au deschis când a Înviat Domnul. În fiecare an porţile cerului se deschid la Învierea Domnului, iar Iisus Hristos intră şi este întâmpinat cu slavă mare de toate puterile cereşti. Îngerii şi sfinţii şi mai presus de toate însuşi Dumnezeu Tatăl, îl întâmpină pe Fiul Său, pe Domnul nostru Iisus Hristos, care „S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-se până la moarte şi încă moarte pe cruce" (Filip. 2, 8), zdrobind prin ascultarea, smerenia şi suferinţa Sa, pe cel ce mândrindu-se s-a ridicat împotriva lui Dumnezeu zicând: „îmi voi înălţa scaunul mai presus de cel Prea Înalt" (In. 14, 14). Prin jertfa şi Învierea Domnului, Dreptatea lui Dumnezeu a biruit. Rana pe care cel viclean i-a făcut-o lui Dumnezeu, s-a vindecat. De asemenea „cu rana lui noi toţi ne-am vindecat" (Is. 53, 5). De aceea toată creatura nu va înceta niciodată să aducă slavă Învierii Domnului nostru Iisus Hristos.

Învierea Domnului, fraţilor, a deschis porţile cerului şi Domnul cu mare alai a intrat printr-însele, dar nu singur. Când a fost pe cruce, când rănile Lui erau deschise, când sângele curgea în şiroaie din coasta Sa, când trupul îi atârna în văzul tuturor, gol şi plin de răni, când la picioarele crucii o mulţime sălbatică, aţâţată de slugile satanei îl batjocorea şi îl hulea zicând: „Tu, cel ce dărâmi templul şi în trei zile îl zideşti, mântuieşte-te pe Tine însuţi! Dacă eşti Fiul lui Dumnezeu, coboară-Te de pe cruce!" (Mt. 27, 40). Chiar şi unul dintre făcătorii de rele ce era răstignit alături de El îl hulea zicând: „Nu

ești Tu Hristosul? Mântuiește-Te pe Tine însuți și pe noi" (Lc. 23, 39). Când toți îl priveau cu ură și cu dispreț, peste urletele și strigătele gloatei, deodată s-a auzit un glas omenesc, un glas plin de căință și umilință, zicând: „Pomenește-mă Doamne când vei veni întru Împărăția Ta." Acesta era glasul omului ce era atârnat pe lemn de-a dreapta Domnului, prin care vorbea tot neamul omenesc; glasul tuturor Patriarhilor și Proorocilor, glasul tuturor fiilor lui Adam, care de-a lungul timpurilor adormiseră cu nădejdea învierii și a vieții veșnice. Era glasul celor ce zăceau și se chinuiau în iad. Era glasul tuturor făpturilor omenești, care de la început, de la facerea lumii, au sperat și au crezut în Învierea și viața veșnică și cu această speranță au înfruntat moartea și ei, cei ce au trăit înainte de întruparea Domnului, dar mai ales toți Martirii și Drepții, Cuvioșii și Creștinii care au trăit și și-au dăruit toată viața lor lui Iisus Hristos.

Acel glas care s-a auzit atunci pe Golgota era glasul nostru al tuturor celor ce căutăm mântuirea, fericirea, nemurirea și slava Împărăției lui Dumnezeu.

La acest glas, Mântuitorul lumii răspunde din veac în veac: „Astăzi vei fi cu Mine în rai" (Lc. 23, 43).

— Către cine adresează acest cuvânt Mântuitorul?

— Către toți cei ce în gândul lor, în sufletul lor, în sinea lor, cu speranță și credință în Dumnezeu, șoptesc mereu: „Pomenește-ne Doamne și pe noi când vei veni întru Împărăția Ta", și Mântuitorul le ascultă glasul, după cum a ascultat și glasul tâlharului de pe cruce. În timp ce mulți îl batjocoresc și îl hulesc pe Dumnezeu, ei cu umilință și cu credință se roagă lui Hristos zicând: „Pomenește-ne și pe noi când vei veni întru împărăția Ta. Și așa prin slujitorii sfintelor altare, pescuiește mereu și adună în năvodul său, sufletele omenești și intră cu ele pe porțile cerului, oferindu-le Tatălui, ca pe cele mai scumpe daruri.

„În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul și pe scaun împreună cu Tatăl și cu Duhul ai fost Hristoase, toate umplându-le, Cel ce ești necuprins", se zice la dumnezeiasca Liturghie, ajutându-ne să înțelegem, că Domnul când de pe cruce și-a încredințat sufletul Tatălui, cu sufletul s-a coborât în iad, îmbrăcat cu toată puterea și slava Sa, și i-a eliberat pe toți cei ce de veacuri zăceau acolo, l-a eliberat pe Adam și pe Eva, l-a eliberat pe Avraam și pe Moise. I-a eliberat pe tâlharul cel credincios și odată cu el pe toți fiii lui Adam care au avut în suflet o scânteie de dreptate și de bunătate când au trăit în lume.

Iubiții mei frați,

De două mii de ani, aproape, raiul stă deschis. De două mii de ani aproape, porțile cerului așteaptă ca toți cei ce doresc să intre, să nu mai fie opriți de îngerul care cu sabie de foc, a păzit porțile raiului până la Învierea Domnului. Acum, fiecare om botezat în Legea lui Hristos, fiecare creștin, este invitat, este chemat, este rugat să intre

la nuntă, să intre la ospăţul cel dumnezeiesc, să intre în rai. Cina este gata, masa e pusă, Stăpânul ne aşteaptă pe toţi. E adevărat iubiţii mei fraţi, Dumnezeu nu forţează pe nimeni să intre pe porţile împărăţiei. E liber fiecare. Fiecare are dreptul să aleagă binele sau răul, întunericul sau lumina, viaţa sau moartea, slava şi fericirea sau ruşinea, întunericul şi osânda veşnică.

Această taină face parte din umbra ce întunecă pentru unii, ziua Invierii Domnului.

Cei drepţi, cei credincioşi, cei înţelepţi, se bucură de Învierea Lui. Cei nepăsători şi nedrepţi, cei ce iubesc mai mult întunericul decât lumina, sunt întristaţi de Învierea Domnului. Nedrepţii care hulesc pe Dumnezeu şi cei ce-şi petrec viaţa în fărădelegi şi păcate, ar dori să nu fie Înviere, pentru că şi lor conştiinţa le spune că după Înviere vine Judecata, după cum zice Scriptura: „Precum este rânduit oamenilor odată să moară, iar după aceea să fie Judecata" (Evrei 9, 27). De aceea orice făptură omenească (care ştie că este nemuritoare) oricât de adânc a căzut în noroiul stricăciunii, poartă în sine conştiinţa, că fărădelegea, nedreptatea, păcatul, nu rămân nejudecate şi nepedepsite. Legile care conduc universul, legile date de Dumnezeu, nu îngăduie să fie puse la aceeaşi masă crima şi păcatul, cu virtutea şi dreptatea. Justiţia divină nu permite ca binele şi răul să primească aceeaşi răsplată.

Tot ce a făcut un om la întuneric, orice fărădelege sau orice păcat, vor fi descoperite şi vădite în lumina Învierii de obşte, iar Învierea Domnului este garanţia învierii tuturor. Ea, Învierea Domnului, este „începătura învierii celor adormiţi" (I. Cor. 15, 20). De aceea pentru unii, ziua Învierii este ziua bucuriei, iar pentru alţii, această zi frumoasă de primăvară, este umbrită de îngrijorare şi de o mare şi importantă responsabilitate.

Deci, nmieni să nu rămână astăzi întristat sau fără speranţă, ci şi cel drept şi cel păcătos să-şi îndrepte glasul către Iisus Hristos şi cu umilinţă şi pocăinţă să se roage Domnului zicând: „Pomeneşte-mă Doamne, când vei veni întru Împărăţia Ta", şi la cel cu inima curată, Domnul îi va răspunde: „Astăzi vei fi cu Mine în rai". AMIN.

HRISTOS A ÎNVIAT!

Al vostru al tuturor fierbinte rugător,
† JUSTINIAN CHIRA
Episcopul dreptcredincios al Maramureşului şi Sătmarului

† IOAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU, EPISCOP AL EPISCOPIEI COVASNEI ŞI HARGHITEI

Iubitului cler, cinului monahal şi dreptmăritorilor creştini, har şi bucurie de la Hristos biruitorul morţii, iar de la noi arhiereşti binecuvântări.

Iubiţi credincioşi

Ziua Învierii Domnului este marea sărbătoare a întregii lumi creştine, pretutindeni ea se înfăţişează ca împărăteasă a zilelor, ca praznic al praznicilor şi sărbătoarea sărbătorilor.

Această bucurie care a cuprins sufletele şi inimile ucenicilor Domnului nostru Iisus Hristos şi apoi ale tuturor creştinilor până la noi cei de astăzi a fost precedată însă de o mare dramă. În această dramă care a mântuit lumea, Iisus Domnul nu se înfăţişează ca un purtător a vreunei autorităţi şi puteri lumeşti, ci ca un „slujitor al omului".

„Fiul Omului" n-a venit ca să fie slujit, ci ca să slujească şi să-şi dea sufletul Său drept preţ de răscumpărare pentru mulţi (Mt. 20, 28).

Mântuitorul nostru Iisus Hristos însuşi ne dă lămuriri despre Sine: „iar Eu, în mijlocul vostru sunt ca unul ce slujesc" (Lc. 22, 27).

Hristosul Sfintelor Paşti nu vine asemeni unui Mesia al slavei cel aşteptat de Israel, „Şezând de-a dreapta puterii şi venind pe norii cerului" (Mt. 26, 64), să judece lumeşte universul ci se arată sub chipul unui „Fiu al omului" sărac, lipsit de putere şi gol care, în vremea Sfintelor Paşti „se va da ca să se răstignească" (Mt. 26, 2).

Hristos Domnul, „se întristează şi se tulbură" (Mt. 26, 37) şi înaintea propriilor Paşti sufletul Lui „este întristat până la moarte" (Mt. 26, 38).

Hristos Pascal este „robul care pătimeşte" şi „Mielul" profetului Isaia, care este condus spre jertfă şi care, pentru iubirea de oameni este prigonit „cu săbii şi ciomege de gloata trimisă de mai marii preoţilor şi de bătrânii poporului" (Mt. 26, 47), este batjocorit şi umilit public, este ocărât şi bătut de robii şi slujitorii arhiereilor.

Pentru Iisus Domnul, nici o compătimire, nici o grijă pentru aplicarea legilor dreptăţii faţă de persoana Lui. Peste tot stăpâneşte invidia, pentru că, „mai ales din invidie L-au dat pe El" (Mt. 26, 18) şi de peste tot se aude răzbunătorul cuvânt; „Răstigneşte-L" (Mc. 15, 13).

Hristos a îmbrăcat un trup şi a luat chip omenesc, s-a făcut slav şi a fost răstignit spre a elibera şi mântui omul. S-a smerit ca pe om să-l înalţe şi să-l preamărească, a devenit El însuşi pământesc pentru ca să ne îndumnezeiască şi să ne facă nemuritori şi veşnici. A devenit ceea ce suntem noi, cum spun Sfinţii Părinţi ai Bisericii ca să ne

face ce este El. Înălţarea omului, eliberarea, mântuirea şi nemurirea lui sunt daruri primite de la un Dumnezeu care, intervine în istorie sub o formă pascală.

Din Vechiul Testament cunoaştem că întreaga istorie a lui Israel, ca popor a lui Dumnezeu care a jucat un rol de prim rang în planul lui Dumnezeu de mântuire a întregii lumi, începe practic cu evenimentul Ieşirii din Egipt. Exodul cu începutul Paştilor recapitulează actele lui Dumnezeu pentru eliberarea poporului Său din robia Egiptului şi pentru înfăptuirea făgăduinţelor Lui în viaţa şi în istoria lui Israel.

Ca o primă consecinţă a Paştilor exodului o constituie conştientizarea lui Israel că era un popor cu destine istorice, cu jurăminte, făgăduinţe din partea lui Dumnezeu cum că va fi un popor ales şi că din rădăcina acestui popor va ieşi mântuirea pentru întreaga lume. Ca popor Israel are drepturi în contextul istoric în care trăieşte şi nu poate trăi într-o stare de sclavie şi a sosit ceasul şi clipa să lepede jugul egiptenilor şi să împlinească legământul lui Dumnezeu pentru că Dumnezeul lui Israel este credincios jurământului şi făgăduinţei Lui.

Odată cu chemarea lui Moise poporul lui Israel începe să se organizeze şi să devină popor cu o misiune şi o conştiinţă istorică, dorind să aducă liberi jertfe Dumnezeului lor.

Paştile în forma Ieşirii din Egipt înseamnă acea mişcare istorică de unire a unui popor în jurul lui Dumnezeu. Poporul este chemat dintr-o stare de amărăciune şi umilire la o nouă stare de bucurie.

Paştile constituie cea mai înaltă expresie a credinţei unui popor în minunea dobândirii libertăţii lui. Paşti fără de Ieşire nu se poate concepe în viaţa istorică a lui Israel, aceasta înseamnă că Paştile nu sunt doar o simplă sărbătoare statică ci o stare dinamică a poporului în faţa istoriei sale.

Prima fază a Ieşirii o constituie trecerea prin Marea Roşie şi izbăvirea minunată a lui Israel din mâna egiptenilor. Acest fapt a avut o mare însemnătate pentru Israel, nu numai datorită salvării lui, ci mai ales pentru că a conştientizat poporul că începe o nouă fază a istoriei lui într-un pământ nou.

O nouă viaţă de libertate şi neatârnare nu putea începe în Egipt în ţara lui Faraon în pământ străin.

Se pare că Paştile cele dintâi, cele evreieşti şi Ieşirea au constituit evenimente primordiale în crearea unei conştiinţe de sine mesianice că Israel este un popor al lui Dumnezeu, ales dintre neamuri pentru o misiune divină. Foamea, setea şi căldura toridă a deşertului au făcut pe poporul lui Israel să se ridice împotriva lui Moise, faţă de hotărârea lui Dumnezeu de a-i conduce departe de Egipt. „Dar voi ne-aţi adus în pustietatea aceasta ca să pierim de foame cu pruncii şi animalele noastre“ (Ex. 16, 3).

Dumnezeu răspunde cu mană în pustie, cu apă din stâncile Horeb, cu nor în timpul zilei şi stâlp de foc în vremea nopţii. Dar poporul uită mereu binefacerile lui Dumnezeu şi murmură împotriva

păstorilor lui. Deşertul este locul oricărei forme de încercare dar mai ales un loc de încercare duhovnicească. Sfinţii Părinţi ai Bisericii caracterizează pustiul ca loc lipsit de orice mângâiere, nemilos şi aspru ţinut al demonilor. Este un fapt extraordinar cum monahii s-au stabilit în inima deşertului pentru ca să se lupte cu diavolul pe TĂRÂMURILE lui.

În mijlocul pustiului Israel se va convinge că Dumnezeul lui Avram, a lui Isaac şi a lui Iacob şi a lui Moise, acţionează în istorie, este un Dumnezeu viu şi răspunde prin minuni la condiţiile vieţii concrete şi la nevoile poporului său. Tot aici în deşert, Israel va dobândi în final conştiinţa că este poporul legământului, un popor ales şi că viaţa sa depinde de atitudinea sa faţă de Dumnezeul său. Ieşirea lui Israel a căpătat o deosebită valoare mai ales odată cu intrarea lui în noul pământ al făgăduinţei. Noul pământ va fi desigur un tărâm de odihnă şi de mângâiere, va fi pământul frumuseţilor şi al bucuriei, unde din nou se va auzi cântecul fiilor lui Israel.

Iubiţi credincioşi,

Sfintele Paşti constituie un eveniment central în istoria „Noului Israel". Toate evenimentele din viaţa Domnului nostru Iisus Hristos au o legătură directă cu Sfintele Paşti.

Fără Sfintele Paşti — adică fără Crucea, Moartea şi Învierea Domnului toate evenimentele credinţei creştine ar fi aparţinut doar trecutului istoric. Întruparea Cuvântului, învăţătura şi minunile lui Hristos se referă istoric şi exhatologic la evenimentul Sfintelor Paşti.

Înţelesul religiei creştine capătă valoare numai prin credinţa în învierea Domnului nostru Iisus Hristos şi în învierea noastră a tuturor.

Sfântul Apostol Pavel dă o expresie deosebită faptului Învierii, iar Biserica noastră Ortodoxă are Învierea ca AXĂ a ei, la aceasta se referă tainele, dogmele, caracterul şi spiritualitatea ei. Învăţătura Bisericii despre îndumnezeirea şi restaurarea omului constituie substanţial o extindere a învăţăturii despre Înviere.

Domnul nostru Iisus Hristos ca fondator al credinţei şi religiei creştine, ca un nou Moise şi Răscumpărător al poporului lui Dumnezeu al NOULUI ISRAEL fuge şi el în Egipt în împrejurări tragice, ca şi în vechime seminţia lui Avram, Isaac şi Iacob, pentru ca să se înceapă o nouă istorie a Ieşirii, adică PAŞTI NOI pentru poporul lui Dumnezeu.

Sfântul evanghelist Matei consemnează cu multă expresivitate, amintindu-ne o profeţie din Osia 11, 1 că dumnezeiescul prunc izgonit din patria Sa se refugiază temporar în Egipt: „din Egipt am chemat pe Fiul Meu" (Mt. 2, 15).

Constatăm că în Egipt se mută din nou scena unde va începe să se desfăşoare noua dramă pentru răscumpărarea şi mântuirea neamului omenesc din robia păcatului. Fuga în Egipt primeşte dimensiuni

exhatologice și seamănă cu „pogorârea" Fiului lui Dumnezeu în lume și mai mult cu o „pogorâre la iad".

Acolo în Egipt în robia demonică Hristos întâlnește ca odinioară Moise poporul său și-l cheamă pentru o nouă Ieșire spre noul pământ al făgăduinței, spre împărăția lui Dumnezeu.

Într-o nouă formă a „Egiptului" a fost prins din nou omul în legăturile sclaviei păcatului. Noi faraoni guvernează și noi stări de încătușare a libertății și de sclavie sunt impuse oamenilor. Sunt ridicați noi idoli pentru dezechilibrarea spiritului uman și prin noi metode este violată libertatea și demnitatea omenească. Hristos Domnul este din nou alungat de stăpânitorii și puternicii pământului, intră în aceste stări „egiptene" și cheamă poporul Său la un nou exod.

Se impune din nou ca „cel ce nu este popor" să ajungă la conștiința că este popor și mai mult popor al lui Dumnezeu, care este chemat să joace un rol important în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii. O viață etică în ținuturile „robiei faraonice" este cu neputință de trăit și nici nu corespunde cu adevărat legilor liturgice ale harului și ale libertății.

Istoria Bisericii creștine a început într-un „Egipt" și a trecut printr-o Pască a Morții și Învierii Domnului nostru Iisus Hristos. Înaintea Paștilor Sale și ale poporului Său, Hristos Domnul vine în deșert (Mt. 4, 1) și precum poporul lui Israel cu Moise a rămas acolo 40 de ani, tot așa și Hristos Domnul rămâne 40 de zile în deșert sub atacurile Ispitei. Aici în deșert Hristos Domnul acceptă povara ispitei, însă, prin acele cuvinte „nu numai cu pâine va trăi omul" (Mt. 4, 4), creează un precedent și o tradiție duhovnicească pentru creștini. Credința și viața spirituală nu pot fi supuse nevoilor materiale.

Sfintele Paști constituie depășirea vieții de toate zilele, sunt o intrare prin „pustiul istoriei" în ținuturile veșniciei.

După petrecerea în pustie Hristos Domnul își începe activitatea Sa publică și lucrarea Sa mântuitoare, începe înaintarea spre Paști, spre Sfintele Paști ale lui Hristos și ale noului Israel, ale Bisericii creștine. În Hristos Domnul nu avem numai un nou capitol în istoria religiei lui Israel, ci împlinirea istoriei mântuitoare a lui Dumnezeu pentru întreaga omenire.

Dacă Ieșirea din Egipt constituie „evenimentul mântuitor" al vechii istorii, Patima, Moartea și Învierea lui Hristos constituie evenimentul mântuitor al noii epoci a creștinismului. O viață care are în centru Învierea lui Hristos dă nădejde omului și-l face să-și depășească mai ușor durerile vieții sale. Fiecare popor trece prin PUSTIUL SĂU, prin încercare și criză, dar trebuie să ajungă undeva în PĂMÂNTUL FĂGĂDUINȚEI. La capătul DEȘERTULUI — VIAȚA, după SĂPTĂMÂNA PATIMILOR — SĂPTĂMÂNA SFINTELOR PAȘTI, bucuria învierii.

Iubiţi fii duhovniceşti,

Hristos a înviat! şi noi vom învia fiindcă a înviat Hristos Domnul. Între învierea lui Hristos şi învierea noastră este o legătură atât de strânsă încât şi Sfîntul Apostol Pavel a putut spune: „Dacă Hristos n-a înviat zadarnică este credinţa noastră", Apostolul mărturiseşte mai departe că Hristos a înviat din morţi... şi precum într-un „Adam toţi mor, aşa şi în Hristos, toţi vom învia" (1 Cor. 15, 16—23). Înviind din moarte Domnul nostru Iisus Hristos a dovedit că moartea poate fi înfrântă. După învierea Sa din moarte Domnul nostru Iisus Hristos nu s-a întors la viaţa Sa de mai înainte, de trup omenesc, cum s-a întâmplat cu Lazăr din Betania, cu fiica lui Iair şi cu fiul văduvei din Nain. În Hristos noi am dobândit puterea nestricăciunii şi nemuririi, noi toţi vom învia. De bucurie dumnezeiască sunt cuprinse sufletele noastre astăzi; moartea a fost nimicită şi la viaţă veşnică suntem chemaţi.

Ziua Învierii Domnului este praznicul vieţii, al fericirii şi al păcii.

Jertfindu-se pentru noi şi înviind din morţi Hristos Domnul ne dăruieşte nouă viaţa din viaţa Lui, adică viaţa veşnică, făcându-ne părtaşi fericirii dumnezeieşti.

În această zi a luminatului praznic al Învierii Domnului, Vă trimit tuturor arhierească binecuvântare, întâmpinându-vă cu vestirea: Hristos a Înviat!

Al vostru de tot binele voitor şi către Domnul fierbinte rugător.

† *IOAN*
Episcop al Covasnei şi Harghitei

ACTELE PROCESULUI ŞI MARTIRIULUI SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL ŞI UCENICILOR LUI

(continuare)

III. Cele discutate şi făcute între Theodosios, episcopul Cezareei Bityniei, şi ava Maximos în primul lui exil, adică la Bizya[29]
(august — septembrie 656)

I. Cele discutate despre preacurata noastră credinţă, a creştinilor şi despre inovaţia introdusă în ea de cei potrivnici acesteia, între ava Maxim şi Theodosios, episcopul Cezareei Bityniei, am socotit că este necesar să le fac cunoscute clar vouă tuturor celor ce stăruiţi în Ortodoxie ca, putând să cunoaşteţi mai exact cele privitoare la acestea, să slăviţi mai mult pe iubitorul de oameni Dumnezeul nostru Care dă cuvânt cu înţelegere întru deschiderea gurii lor celor ce se tem de El, ca nu cumva, vrăjmaşii adevărului care răspândesc cele contrare acestuia să tulbure inimile voastre.

II. Aşadar, în ziua a 24-a a lunii August a indictionului al XIV-lea (anul 656), acum trecut, au venit la el în exilul în care era sub pază, adică în castrul Bizya, mai sus-menţionatul episcop Theodosios, trimis, cum spunea, în numele lui Petru, întâistătătorul Constantinopolei, ca şi consulii Paul şi Theodosios, trimişi, cum spuneau, în numele Împăratului. Şi intrând la numitul monah Maxim în locul unde era închis, au şezut şi i-au poruncit lui să şadă, împreună cu ei fiind, evident, şi episcopul Bizyiei.

Şi-i zice lui Theodosios episcopul:

— Cum îţi este, domnule avă?

MAX: Cum a prehotărât (predestinat) Dumnezeu înaintea tuturor veacurilor încheierea pronietoare a vieţii mele, aşa îmi este!

29 „La sfârşitul primului proces, sfântul Maxim este exilat la Bizya, fortăreaţă din Tracia, iar ucenicul său, Anastasios, la Perberis, cetate de la graniţa Traciei cu barbarii. În faţa fermităţii Romei care a respins „sinodika" patriarhului Petru şi a ameninţării arabe, Palatul şi ierarhia imperială încearcă o ultimă tentativă de compromis cu Sfântul Maxim trimiţând la el un episcop însoţit de doi patricieni. Relatarea discuţiilor lor şi a evenimentelor care le-au urmat pentru Sfântul Maxim e făcută de un martor ocular. Credem că e vorba din nou nu de Anastasios ucenicul care se afla departe de acesta întemniţat în fortăreaţa Perberis, ci de fraţii „Spudei", Teodor şi Teodosie, care l-au urmărit pe Sfântul Maxim peste tot în suferinţele şi exilările lui pe care le relatează adevăraţilor credincioşi, şi în primul rând Romanilor, pentru a-i întări în credinţă". (*Ibidem*).
Traducere după P.G. 90, 136D—169C.

THEOD: Ce, deci? Dumnezeu a prehotărât înaintea tuturor veacurilor despre fiecare din noi?

MAX: Dacă a precunoscut, negreşit că a şi prehotărât (Rom 8, 29).

THEOD: Ce este aceasta: „preştiinţa" şi (ce este) „prehotărârea" („predestinaţia")?

MAX: Preştiinţa este a gândurilor, cuvintelor şi faptelor ce atârnă de noi, iar predestinaţia este a celor ce ni se întâmplă şi nu atârnă de noi.

THEOD: Care sunt cele ce atârnă de noi şi care cele ce nu atârnă de noi?

MAX: Pe cât se pare, stăpânul meu cunoaşte toate acestea şi discută cu robul său pentru a-l pune la încercare.

THEOD: Pe adevărul lui Dumnezeu, te-am întrebat neştiind acestea şi vrând să aflu diferenţa dintre cele ce atârnă şi cele ce nu atârnă de noi, şi cum unele sunt sub preştiinţa lui Dumnezeu iar celelalte sub predestinaţia Lui.

MAX: Atârnă de noi toate cele voluntare, adică virtuţile şi viciile (relele). Nu atârnă însă de noi cele ce survin asupra noastră şi ni se întâmplă sau în chip de pedeapsă sau din contră. Fiindcă nu atârnă de noi nici boala ce ne pedepseşte nici sănătatea ce aduce bucurie, chiar dacă cauzele care le produc sunt în noi. De pildă: o cauză a bolii este dezordinea vieţii, după cum o cauză a sănătăţii e o viaţă ordonată; cauza împărăţiei cerurilor e paza poruncilor, după cum cauza focului veşnic e călcarea acestora.[30]

THEOD: Ce, deci? De aceea te chinuieşti atunci în exilul acesta, pentru că ai făcut oarecari lucruri vrednice de acest chin?

MAX: Mă rog ca Dumnezeu să mărginească prin acest chin pedepsele celor ce au păcătuit prin călcarea preadreptelor Sale porunci.

THEOD: Pentru mulţi chinul nu vine oare ca o încercare (*dokimé*)?

MAX: Încercarea Sfinţilor este pentru ca prin chinul lor să se arate vieţii oamenilor dispoziţiile lor interioare naturale faţă de bine şi împreună cu ele să se vădească virtuţile lor cele ignorate de toţi, ca la Iov şi Iosif. Fiindcă unul a fost ispitit ca să se arate bărbăţia lui ascunsă iar celălalt a fost încercat pentru proclamarea înfrânării sfinţitoare. Şi oricare dintre sfinţii care au fost chinuiţi fără voie în veacul acesta, a fost chinuit printr-una sau alta din „iconomiile" de acest tip, pentru ca prin neputinţa îngăduită să le vină să calce în

30 „Episcopul Theodosios nu era familiar cu atari dezvoltări asupra predestinării, chestiune ce nu fusese deloc abordată de Părinţii Răsăriteni. Trebuie văzută aici o urmă a cunoaşterii de către Sfântul Maxim a operelor lui Augustin în timpul repetatelor sale şederi în Cartagina? În orice caz, el dă predestinaţiei un *cu totul alt* sens decât Părintele latin. Dacă Dumnezeu cunoaşte dinainte toate lucrurile prin atotputernicia Sa, predestinaţia Sa nu priveşte *decât* derularea naturală a lucrurilor în succesiunea cauzelor şi efectelor, lăsând intactă libertatea *ipostatică* a omului în faţa lucrurilor şi suferinţelor ce i se întâmplă. Mai mult, această sinergie ipostatică sau ratarea ei au consecinţe naturale diferite şi influenţează deci, asupra cursului evenimentelor" (Alain Riou, *Le Monde et l'Eglise selon Maxine le Confesseur*, Théologie historique 22, Paris, 1971, p. 197—198).

picioare pe balaurul cel trufaş şi apostat, adică pe diavolul, căci în fiecare din sfinţi răbdarea este rodul încercării.[31]

THEOD: Pe adevărul lui Dumnezeu, frumos ai vorbit şi recunosc folosul pe care l-am avut din cuvintele tale. Aş fi căutat să discut cu tine pururea despre astfel de lucruri, dar pentru că atât eu cât şi iluştrii patricieni am parcurs o distanţă atât de mare şi am venit la tine pentru un alt subiect, te invităm să primeşti cele ce-ţi vor fi propuse de noi şi să faci bucurie astfel la tot pământul (*charopoíesei pásan tèn oikouménen*).[32]

MAX: Care sunt aceste propuneri, stăpâne, şi cine sunt eu şi de unde sunt, ca pentru consimţământul meu la propunerile voastre să fie bucurie la tot pământul?

THEOD: Pe adevărul Domnului nostru Iisus Hristos, cele ce-ţi voi spune, eu şi stăpânii mei, iluştrii patricieni, le-am auzit din gura Stăpânului nostru, Patriarhul şi a evlaviosului Suveran a toată lumea.

MAX: Porunciţi, stăpânii mei, şi spuneţi ce voiţi şi ce aţi auzit?

III. THEOD: Împăratul şi Patriarhul vor să afle prin noi de la tine, din ce cauză nu stai în comuniune cu scaunul Constantinopolului?

MAX: Aveţi pentru aceasta un mandat scris de la preaevlaviosul Împărat sau de la Patriarh?

THEOD: Nu se cade, stăpâne, să n-ai încredere în noi. Fiindcă, deşi sunt umil, sunt totuşi un episcop, iar stăpânii mei de aici fac parte din Senat, şi n-am venit să te ispitim.

MAX: În orice chip veţi fi venit la robul vostru, eu vă voi spune fără nici o teamă cauza pentru care nu stau în comuniune cu scaunul Constantinopolei, chiar dacă altora le revine să mă întrebe din ce cauză, şi nu vouă, celor ce cunoaşteţi negreşit mai bine decât mine cauza.

IV. Cunoaşteţi inovaţiile făcute începând din indictionul al VI-lea al ciclului trecut (din anul 633) şi începute de la Alexandria prin cele *Nouă capitole* promulgate de Kyros, care nu ştiu cum de a ajuns

---

31 „Episcopul Theodosios prinde din zbor definiţia anterioară a Sfântului Maxim pentru a o întoarce împotriva lui, zicând că după ea suferinţele sale actuale ar fi consecinţe ale unui păcat anterior; el vrea să insinueze prin aceasta că această greşeală trecută e chiar atitudinea lui în conflictul dintre Roma şi Constantinopol. (...). Dar în răspunsul său, Sf. Maxim precizează că dacă încercarea este efectiv consecinţa naturală a unei greşeli, aceasta nu este cu necesitate a sa, ci a celor care au păcătuit. Este astfel îngăduit, predestinat de Dumnezeu ca Sfinţii să sufere consecinţele dureroase ale păcatelor altora. (...) prin kenoza sa Sfântul poate enipostazia în încercările prilejuite de păcătoşi puterea distrugătoare a păcatului semenilor. Prin suferinţa sa, el deschide lumii păcătoase iertarea; realizează lucrarea cea mai tainică care există: neutralizează ceea ce în mod natural ar fi trebuit să aibă consecinţe catastrofale; mai mult, face din aceasta însăşi calea mântuirii lumii. În kenoza lui, el realizează astfel o diaconie eclesială, abolind categoriile naturale pe care i le opun păcătoşii, el îi mântuie şi adună în catolicitatea comuniunii Sfinţilor. Acesta este „capătul" lucrării lui pe care nu el l-a ales, dar pe care-l asumă de bună voie pe Providenţa divină şi prin care se împlineşte în el preamărirea lui Dumnezeu care mort a fost şi este viu" (*Ibidem*, p. 198).

32 A se vedea *mai sus* nota 18.

întâistătător acolo, „capitole" care au fost întărite de scaunul Constantinopolei; cunoaşteţi şi celelalte schimbări, adaosuri şi micşorări făcute în sinod de cei ce-au fost mai înainte întâistătători ai Bisericii Bizanţului: Serghios, Pyrrhus, Pavel, inovaţii pe care le cunoaşte întreaga lume. Din această cauză nu stă robul vostru în comuniune cu Biserica Constantinopolei.

Să fie ridicate prilejurile de poticneală aşezate de bărbaţii mai sus-numiţi, împreună cu cei ce le-au pus, cum a spus Dumnezeu: „Şi pietrele din drum aruncaţi-le" (Ier. 50, 26), şi voi merge fără nici un îndemn de la oameni pe calea dreaptă, netezită şi liberă de orice spini ai răutăţii eretice, a Evangheliei. Până însă ce întâistătătorii Constantinopolei se fălesc cu pietrele de poticneală puse şi cu cei ce le-au pus pe ele, nu există nici un argument sau mod care să mă convingă să stau în comuniune cu ei.

V. THEOD: Dar ce lucru rău mărturisim ca să te separi de comuniunea noastră?

MAX: Pentru că spunând că există o singură lucrare (energie) a divinităţii şi umanităţii Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, confundaţi raţiunea „Theologhiei" şi raţiunea „Iconomiei". Fiindcă dacă se cade să credem Sfinţilor Părinţi care spun că: „cele ce au o singură energie au şi o singură fiinţă", voi faceţi atunci din Sfânta Treime „pătrime", dat fiind că atunci trupul Cuvântului devine conatural cu El şi iasă din identitatea lui după natură cu noi şi Cea care L-a născut.

VI. Şi iarăşi: suprimând lucrările şi decretând că există o singură voinţă a divinităţii şi umanităţii Lui, negaţi împărtăşirea (*dianomê*) bunătăţilor Lui. Fiindcă dacă nu ar avea nici o lucrare, potrivit celor ce au prescris şi ordonat această dogmă, este evident că nu s-ar putea milostivi de noi, chiar dacă ar voi, fiind lipsit de lucrarea celor bune, dat fiind că fără o lucrare a binelui, nici o fiinţă nu poate prin fire să lucreze sau să facă ceva.[33]

VII. De altfel, în acest chip faceţi ca trupul Lui să fie prin voinţa lui con-creator al tuturor veacurilor şi a celor din ele împreună cu Tatăl, cu Fiul şi cu Duhul iar pe cea care este prin fire creatoare sau, mai adevărat spus, fără de început în ce priveşte voinţa — pentru că voinţa divină e fără de început — o faceţi să fie ceva recent prin fire, lucru care întrece nu numai toată nebunia, dar este şi o lipsă de evlavie faţă de Dumnezeu. Fiindcă nu spuneţi simplu numai „o singură voinţă", ci mai spuneţi şi că aceasta este „divină". Dar nimeni nu poate

33 Această argumentaţie teologico-filosofică a Sfântului Maxim împotriva monoenergismului de la §§ V—VIII va fi reluată în secolul al XIV-lea de Sfântul Grigorie Palama şi Tomosul Sinodului palamit de la Constantinopol din 1351 care va considera dogma despre energiile necreate şi împărtăşirea lor omului drept o simplă „explicitare" (*anáptyxis*) a dogmei hristologice ortodoxe dioenergiste şi diotelite precizate de Sf. Maxim şi oficializate de Sinodul VI Ecumenic (681). Cf. *Mărturisirea de credinţă a Sf. Grigorie Palama* — traducere şi studiu dogmatico-istoric de drd. Ioan I. Ică jr. „Mitropolia Ardealului" 29 (1984) nr. 7—8, p. 476—490.

cugeta un început sau un sfârşit al voinţei divine, pentru că acest lucru nu este propriu nici naturii divine a căreia este voinţa fiinţială.

VIII. Introducând iarăşi o altă inovaţie, suprimaţi pe de-a întregul toate proprietăţile caracteristice şi constitutive ale divinităţii şi umanităţii lui Hristos, atunci când decretaţi prin legi şi edicte (*nómois kaì typois*) că nu trebuie să mai vorbească nici de o voinţă nici de două voinţi, nici de o lucrare nici de două lucrări în Hristos, ceea ce este propriu doar unui lucru neexistent. Fiindcă nici o fiinţă nu este lipsită, dacă e spirituală, de putinţa de a voi şi de a lucra; dacă e sensibilă, de o lucrare sensibilă; dacă e vegetală, de lucrarea creşterii şi hrănirii; iar dacă e cu desăvârşire neînsufleţită, de lucrarea şi capacitatea zisă după „habitus"; toate fiinţele care sunt astfel este evident că sunt în stare de a fi percepute de simţurile sensibile. Deoarece lucrarea acestora este aceea de a cădea sub simţul vederii prin apariţia lor, sub simţul auzului prin sunet, sub cel al mirosului printr-o oarecare exhalaţie de vapori conaturală, sub cel al gustului, prin unele savori, şi sub cel al pipăitului sub consistenţa lor. Fiindcă aşa cum spunem că faptul de a vedea este o lucrare a vederii, aşa şi faptul de a fi văzut este o lucrare a celor văzute, şi aşa mai departe în acelaşi fel pentru toate celelalte. Aşadar, dacă nici o fiinţă nu este total lipsită de lucrare naturală, iar Domnul şi Dumnezeul nostru — miluieşte-mă, Doamne! — nu are nici o voinţă sau lucrare naturală potrivit fiecăruia celor din care, în care şi care El este, cum mai puteţi fi sau să vă numiţi cinstitori de Dumnezeu, voi cei care ziceţi că cel închinat de voi nu este în nici un chip voitor şi lucrător? Fiindcă noi am fost limpede învăţaţi de Sfinţii Părinţi care zic: „ceea ce n-are nici o putinţă nici nu este, nici nu este ceva, nici nu există vreo afirmare a lui în genere".[34]

IX. THEOD: Nu lua ca o dogmă propriu-zisă ceea ce s-a făcut prin „iconomie".

MAX: Dacă *Typos*-ul care prescrie să nu se vorbească de nici o voinţă sau lucrare a Domnului — a căror suprimare indică de fapt inexistenţa celui lipsit de acestea — nu este o dogmă propriu-zisă pentru cei care-l primesc, atunci din ce pricină m-aţi predat fără de cinste unor neamuri barbare şi fără de Dumnezeu? Din ce cauză am fost condamnat să locuiesc în Bizya, iar tovarăşii mei unul în Perberis iar altul în Mesembria?

THEOD: Pe Dumnezeu Care mă va judeca, şi când a apărut am spus-o şi o spun şi acum: *Typos*-ul a fost un act rău, greşit, şi a dăunat multora. Motivul edictării lui a fost sfada şi lupta orto-

34 „Dionisie Areopagitul, *Despre Numele Divine*. — În această ultimă mărturisire de credinţă, Sf. Maxim, lăsând de o parte aspectele cele mai personale ale hristologiei lui, se repliază pe fundamentele cele mai inatacabile ale dogmei celor două energii şi două voinţi în Hristos: energia şi voinţa fiind în Dumnezeu comune Persoanelor treimice („Theologia"), ele nu pot fi o proprietate distinctă a Cuvântului întrupat care are, deci, nevoie de o energie şi o voinţă omenească pentru a săvârşi personal mântuirea noastră în „Iconomia" Sa în trup" (Garrigues, *op. cit.*, *supra*, nota 1, p. 430).

docşilor între ei pe tema voinţelor şi lucrărilor şi, pentru ca toţi să trăiască în pace, unii au considerat că astfel de expresii să fie reduse la tăcere.

MAX: Şi care credincios va accepta „iconomia" care reduce la tăcere expresiile pe care Însuşi Dumnezeul a toate a rânduit în Iconomia Lui să fie rostite de Apostoli, Prooroci şi Dascălii Bisericii? Să vedem, domnule mare, la ce rău conduce acest punct pe care l-am atins. Pentru că dacă Dumnezeu a aşezat în Biserică în primul rând Apostoli, în al doilea rând Prooroci, iar în al treilea rând Didascăli spre desăvârşirea Sfinţilor (Efes. 4, 11), spunând în Evanghelie Apostolilor şi prin ei şi celor de după ei: „Ceea ce vă spun, spuneţi tuturor" (Mc. 13, 37), şi iarăşi: „cel ce vă primeşte pe Mine Mă primeşte, şi cel ce vă dispreţuieşte pe Mine Mă dispreţuieşte" (Mt. 10, 40), este limpede şi evident că acela care nu primeşte pe Apostoli, pe Prooroci şi pe Didascăli, ci nesocoteşte expresiile şi glasurile lor, acesta va dispreţui şi pe Însuşi Hristos.

X. Să privim însă şi alt lucru: Dumnezeu a ales şi a ridicat Apostoli, Prooroci şi Didascăli spre desăvârşirea Sfinţilor, diavolul însă a ales şi a ridicat şi el apostoli, prooroci şi dascăli mincinoşi împotriva dreptei cinstiri a lui Dumnezeu ca să lupte şi combată atât Legea Veche cât şi Evanghelia. Iar apostoli, prooroci, dascăli mincinoşi cred că sunt doar ereticii a căror cuvinte şi gânduri sunt perverse şi viclene. Deşi, aşa cum cel ce primeşte pe adevăraţii Apostoli, Prooroci şi Didascăli primeşte pe Dumnezeu, aşa şi cel ce primeşte apostoli, prooroci şi dascăli mincinoşi primeşte pe diavolul. Aşadar, cel ce respinge pe Sfinţi împreună cu ereticii cei spurcaţi şi necuraţi — primiţi pe cel ce grăieşte adevărul! — acela condamnă în chip vădit împreună cu diavolul şi pe Dumnezeu.

XI. Aşadar, dacă dezgolind inovaţiile făcute pe vremurile noastre le găsim că ele ajung de fapt la acest rău suprem, vedeţi ca nu cumva sub pretextul „păcii" să ne aflăm bolnavi de „apostazie" propovăduind-o pe cea despre care dumnezeiescul Apostol a spus (II Tes. 2, 3) că va fi înaintemergătoare a venirii lui Antihrist.[35]. Acestea vi

35 Acest pasaj este ultimul în ordine cronologică din cele care ni se atestă fără nici un echivoc faptul că Sfântul Maxim avea o lectură eshatologică a evenimentelor istorice ale epocii sale: finalul (publicat abia în 1937 de R. Devreese în „Revue de Sciences Religieuses" 17, 1937, 25—35) al *Epistolei* 8 din 632, *Epistola* 14 (P.G. 91, 540 A—544 C = P.S.B. 81, p. 117—120) din 634—640 sau *Opuscula theologica et polemica* 15 (P.G. 91, 181 CD = P.S.B. 81, p. 274—257) din 646. Alungat din liniştea mânăstirii sale palestiniene de invaziile perşilor din 614 sau 626, „aruncat de această mare dezlănţuită care este Imperiul bizantin în secolul al VII-lea, Maxim se deschide tot mai mult dimensiunii eshatologice a acestor evenimente înfricoşătoare. Ameninţarea vine într-adevăr, de pretutindeni: fugind din Constantinopolul asediat de perşi şi avari, el va întâlni în Africa ascensiunea fulgerătoare a Islamului, pe evreii care profitau de dezastrele Imperiul creştin pentru a se răzbuna de vexaţiile la care erau supuşi, intrigile prefecţilor imperiali care slăbeau administraţia şi armata, şi mai cu seamă erezia prezentă peste tot în Orientul Apropiat unde Biserica era deja definitiv deşirată în ciuda eforturilor disperate ale ierarhiei imperiale gate la toate compromisurile verbale pentru a salva mai degrabă unitatea politico-religioasă decât unitatea credinţei. Foarte repede Maxim

te-am spus fără teamă și reținere, stăpânii mei, ca să vă feriți atât pe voi înșivă cât și pe noi. Vreți ca, având toate acestea scrise în cartea inimii, să vin să mă cuminec în Biserica care propovăduiește aceste lucruri și să intru în comuniune cu cei care respingând, chipurile, pe diavolul, resping de fapt pe Dumnezeu? Să mă ferească Dumnezeu Care pentru mine s-a făcut om afară de păcat!

Și aruncându-se la pământ și făcând metanie, a zis:

— Dacă vreți să faceți ceva robului vostru, faceți, dar eu nu voi intra nicicând în comuniune cu cei ce primesc unele ca acestea.

XII. Uimiți de cele spuse și plecându-și capetele ei au tăcut o bună bucată de vreme, după care, ridicându-și capul și ațintindu-și privirea asupra avei Maxim, Theodosios episcopul a spus:

— Noi îți răspundem în numele stăpânului nostru Împăratul că, dacă intri în comuniune cu noi, va abroga *Typos*-ul.

MAX: Suntem foarte de departe unii de alții pe moment. Ce facem cu expresia ratificată sinodal de Serghios și Pyrrhus cum că în Hristos există „o singură voință" cu eliminarea oricărei lucrări (= *Ekthèsis*-ul)?

THEOD: Acest document a fost dat jos, și, deci, abrogat și respins.

MAX: A fost dat jos de pe zidurile de piatră, nu însă din minți și din suflete. Să se primească condamnarea acestor lucruri edictată prin dogme și canoane evlavioase de Sinodul din Roma (Lateran, 649)[36] și atunci peretele cel din mijlocul nostru va cădea și nu vom mai avea nevoie de îndemnuri.

THEOD: Sinodul din Roma nu este valabil, nu are nici o putere pentru că s-a făcut fără porunca Împăratului.

MAX: Dacă poruncile Împăraților și nu credința ortodoxă confirmă sinoadele ce se fac, atunci să fie primite și sinoadele (ariene) făcute împotriva lui „homooúsios" pentru că ele s-au făcut din porunca Împăraților; mă refer la cel din Tyr (335), la cel din Antiohia (341), din Seleukeia (359), din Constantinopol pe vremea lui Eudoxios Arianul (360), cel din Niceea Thrakiei (360), cel din Sirmium (357,

---

înțelege că în acest cataclism istoric e derizorie ridicarea de baraje pentru a conjura inevitabilul; dimpotrivă în această zguduire trebuie citită urma eshatologică a venirii lui Dumnezeu care trebuie privită în unicul mod cu putință de a primi pe „Cel ce vine": prin mărturisire și martiriu". „Maxim a văzut în monotelism o fugă speculativă în fața evenimentului tragic al invaziei (persane și arabe) sau o formulă politico-religioasă destinată să conjureze iminența eshatologică a sfârșitului lumii. În 646 Maxim a înțeles că prăbușirea politică în fața arabilor e legată de o eshatologie aparținând unei Iconomii superioare: e judecată pe care o reprezintă pentru Biserică erezia și că mărturisitorul trebuie să manifeste venirea Domnului înaintând până la martiriu" (J. M. Garrigues, *Maxime le Confesseur: Charitè, avenir divin de l'homme*, Thèologie historique 38, Paris, 1976, p. 41, 61).

36 „Sf. Maxim va ține până la capăt mărturisirea Sinodului Lateran din 649 pe care-l considera drept un Sinod Ecumenic (*Op. th. pol.* 11; P.G. 91, 137 D). Roma este garanta acestei credințe sinodale și, de aceea, nu spre el ci spre ea trebuie să se îndrepte ereticii pentru a fi reintegrați în comuniunea credinței ortodoxe" (Garrigues, *op. cit.*, *supra*, nota 1, p. 432).

358), iar, la mulţi ani după aceasta, la cel de-al doilea sinod de la Efes (449) pe care l-a prezidat despotic Dioscor; căci pe toate acestea le-a reunit porunca Împăraţilor şi, totuşi, toate au fost condamnate pentru ateismul dogmelor ratificate de ele fără evlavie. Dar de ce nu respingeţi şi sinodul (Antiohia, 264) care l-a depus pe Pavel al Samosatei pe vremea Sfinţilor şi fericiţilor Părinţi Dionisie Papa Romei, Dionisie al Alexandriei şi Grigorie Taumaturgul care a prezidat acest sinod, pentru că nu s-a făcut din ordinul Împăratului? Ce canon statuează că numai acele sinoade trebuie ratificate care s-au întrunit din ordinul Împăratului sau că toate sinoadele trebuie să se întrunească numai din ordinul Împăratului? Regula evlavioasă a Bisericii a recunoscut drept sinoade sfinte şi admise, aprobate, cele pe care le-a judecat atare corectitudinea dogmelor.[37] Dar, aşa cum ştie bine stăpânul meu şi cum învaţă şi pe alţii, canonul prevede fără să facă nici o menţiune de vreun ordin imperial ca anual să aibă loc în fiecare eparhie două sinoade pentru stabilitatea credinţei mântuitoare şi îndreptarea tuturor celor ce nu sunt în armonie cu dumnezeiasca lege a Bisericii.

XIII. THEOD: E aşa cum spui. Rectitudinea dogmelor judecă Sinoadele. Dar nu primeşti „libelul lui Mina" care a dogmatizat o singură voinţă şi o singură lucrare în Hristos?

MAX: Ferească Domnul Dumnezeu! Voi nu primiţi ci respingeţi pe toţi dascălii voştri care au luptat după Sinodul de la Chalcedon împotriva nebuniei lui Sever, iar eu să primesc „libelul lui Mina"[38] care s-a făcut după acest Sinod şi care pledează deschis pentru Sever, Apolinarie, Macedonie, Arie şi toată erezia şi prin toate cele dogmatizate în el acuză sau mai degrabă respinge acest Sinod?

THEOD: Ce, deci? Nu primeşti de fel „lucrarea unică"?

MAX: Care dintre dascălii aprobaţi (ai Bisericii) vorbeşte de o „lucrare unică"?

Şi Theodosios a adus citatele atribuite pseudonim Sfinţilor Iulius al Romei, Grigorie Taumaturgul şi Atanasie cel Mare şi le-a citit.

MAX: Să ne temem de Dumnezeu şi să nu voim să-L mâniem prin producerea de citate eretice! Căci nu este un secret pentru nimeni că acestea aparţin impiosului Apolinarie. Dacă ai altele, arată-le. Pen-

---

37 „Corectitudinea dogmelor" asigură, deci, ortodoxia sinoadelor, iar nu convocarea sau măcar ratificarea lor de către papalitate, cum vor susţine ulterior adepţii ecleziologiei papale până astăzi.

38 E vorba de un fals fabricat de patriarhul Serghios pentru a acredita formula monoenergistă atribuind-o patriarhului Minas şi Sinodului V Ecumenic (553). Cu ajutorul lui, patriarhul Serghios l-a câştigat în 626 pentru monotelism pe episcopul Kyros de Phasis, care, ajuns în 630 patriarh al Alexandriei, va încheia pe baza formulei monoenergiste „unirea" de la Alexandria (633), ceea ce a declanşat începutul controverselor. „Libelul lui Mina" va fi prezentat de monoteliţi ca argument sinodal şi la Sinodul VI Ecumenic care însă, după o anchetă în biblioteca patriarhală, l-a declarat inexistent în arhive, deci, apocrif, confirmând verdictul anterior al Sfântului Maxim, extrem de atent în ce priveşte detectarea originii dubioase şi neautenticităţii citatelor „patristice" invocate de monoenergişti şi monoteliţi în sprijinul opiniei lor, citate falsificate sau fabricate de-a binelea.

tru că proferându-le vă veți convinge și mai mult că intr-adevăr sunteți bolnavi de opinia rea (*kakadoxía*) a impiosului Apolinarie și a celor ce cugetă asemenea cu el.

Atunci episcopul Theodosios aduce alte două citate sub numele Hrisostomului pe care citindu-le ava Maxim a spus:

— Aceste texte aparțin lui Nestorie care s-a îmbolnăvit dogmatizând în Hristos o dualitate personală.

Iar episcopul fierbând de mânie, i-a spus îndată:

— Domnule monah, Satana a grăit prin gura ta.

MAX: Să nu se supere stăpânul meu pe robul său.

Și îndată a început să-i dovedească că acele citate sunt ale lui Nestorie și să-i arate în ce tratate ale acestuia se află ele.

THEOD: Dumnezeu știe, frate, citatele acestea mi le-a dat patriarhul. Însă, iată, tu zici că unele sunt ale lui Apolinarie iar altele ale lui Nestorie.

Și producând un citat al Sfântului Chiril care spune: „arătând (Hristos) o lucrare unică și comună prin amândouă (firile)", i-a zis:

— Ce zici de acestea?

MAX: Sunt unii care arată că acest pasaj a fost adăugat împotriva adevărului în „Tâlcuirea Evangheliei după Ioan" făcută de acest Sfânt Părinte, de către Timotei Elur. Dar să admitem că ele sunt așa cum spuneți: Să cercetăm, deci, înțelesul expresiilor patristice și să cunoaștem adevărul.

THEOD: Nu-ți permit să faci aceasta. Trebuie să primești doar expresiile simple, așa cum sunt.

MAX: Spune-mi rogu-te, care e diferența dintre expresiile simple și cele cu mai multe sensuri?

THEOD: E ca tu să primești expresia așa cum este și să nu mai cercetezi înțelesul ei!

MAX: Este limpede că și cu privire la expresii, introduceți rânduieli noi și străine Bisericii. Dacă, după voi, nu trebuie să cercetăm expresiile Scripturilor și Părinților, respingem de fapt întreaga Scriptură, cea veche și cea nouă. Să-l ascultăm însă pe David care zice: „Fericiți cei ce cercetează mărturiile Lui și-L caută cu toată inima" (Ps. 118, 2) întrucât nimeni nu poate să-L caute pe Dumnezeu fără o cercetare. Și iarăși: „Înțelepțește-mă și voi căuta legea Ta și o voi păzi cu toată inima mea" (Ps. 118, 34), întrucât căutarea duce la cunoștința legii iar cunoștința convinge prin dorință pe cei vrednici să o păzească în inima lor prin împlinirea sfintelor porunci aflate în ea. Și iarăși: „Minunate sunt mărturiile Tale, pentru aceea le-a cercetat pe ele sufletul meu" (Ps. 118, 129). Pentru ce cuvântul Proverbelor (1, 6) vrea ca noi să cercetăm parabolele, enigmele și cuvintele obscure? Pentru ce, vorbind în parabole, Domnul vrea ca ucenicii să le înțeleagă învățându-i înțelesul parabolelor (Mt. 13, 18, Lc. 8, 11)? Pentru ce poruncește: „Cercetați Scripturile!" (In. 5, 39) ca unele ce dau mărturie despre El? Ce vrea să învețe corifeul Apostolilor Petru, atunci când spune: „Această mântuire au căutat-o cu stăruință și au cercetat-o cu deamănuntul proorocii" (I Pt. 1, 10)? Ce vrea să învețe

dumnezeiescul Apostol Pavel atunci când spune: „Iar dacă Evanghelia noastră este acoperită, este pentru cei pierduţi, căci Dumnezeul veacului acestuia a orbit minţile necredincioşilor ca să nu-i lumineze lumina Evangheliei slavei cunoştinţei lui Hristos" (II Cor. 4, 3—4)? Pe cât se pare, vreţi ca noi să ne asemănăm iudeilor care, aplecându-şi mintea numai asupra expresiilor simple, adică asupra literei, au căzut din adevăr, având un văl pe inimile lor, ca să nu înţeleagă pe Domnul — Duhul cel ascuns în literă despre care s-a scris că „ucide" iar „Duhul face viu" (II Cor. 3, 6). Să fie încredinţat stăpânul meu că eu nu voi suferi să primesc o expresie (*phoné*) fără înţelesul (*dianoía*) care zace în ea, ca să nu devin un iudeu vădit.

XIV. Auzind acestea Theodosios, a zis:

— Trebuie să spunem că există „o singură lucrare ipostatică" a lui Hristos.

MAX: Să privim mai îndeaproape răul născut din această formulă şi să fugim de această expresie străină, căci ea aparţine numai ereticilor politeişti. Căci dacă vorbim de o unică energie ipostatică a lui Hristos, atunci Fiul nu mai convine după ipostas împreună cu Tatăl şi cu Fiul şi, deci, evident, nici după energia ipostatică. Vom fi atunci constrânşi să atribuim energii ipostatice precum Fiului atât Tatălui cât şi Fiului; aşadar, după voi, fericita Dumnezeire va avea patru energii: trei care disting Persoanele întru care Ea există, şi una comună indicând comunitatea de natură a celor Trei Ipostasuri. Şi dacă primim învăţătura lor, atunci după Părinţi suntem bolnavi de tetrateism; căci ei susţin că orice energie este naturală, nu ipostatică. Dacă acest lucru e adevărat, cum şi este, atunci ne vom înfăţişa spunând că există patru naturi, patru dumnezei diferind unii de alţii atât după ipostas cât şi după natură. Dar cine a văzut sau contemplat o energie proprie a celor strânse sub aceeaşi specie şi aşezate prin natura lor sub definiţia comună a speciei? Căci niciodată ceea ce este comun după natură nu devine propriu doar cuiva, unuia anume. Pentru că semnele distinctive ipostatice, ca de pildă: nasul acvilin sau nasul cârn, ochii albaştri sau calviţia, şi altele de acest gen sunt accidenţi distinctivi a indivizilor diferiţi între ei prin număr. Fiindcă orice om poate să lucreze întrucât este ceva prin natura sa şi nu întrucât este cineva prin ipostasul lui; el lucrează potrivit definiţiei (raţiunii) lui celei mai proprii cugetate şi enunţate despre el ca şi ceva comun, ca de pildă: potrivit faptului că este o fiinţă vie, raţională şi muritoare, ceea ce aparţin definiţiei generale a naturii umane. Căci toţi participăm la aceeaşi viaţă, la aceeaşi raţionalitate, la acelaşi flux şi reflux (al substanţelor vitale), la aceeaşi capacitate de a şedea şi de a sta în picioare, de a grăi şi de a tăcea, de vedea, auzi şi pipăi; care toate aparţin definiţiei noastre comune. Aşadar nu se cuvine a inova expresii care nu au forţă nici scripturistică, nici patristică, nici naturală, ci una străină, excogitată prin distorsiuni ale oamenilor. Arată-mi însă că această expresie se află la un Părinte oarecare şi vom cerceta din nou gândul celui ce a rostit-o.

XV. THEOD: Ce, deci? Nu trebuie să se vorbească de loc de „o

singură lucrare" în Hristos?

MAX: Potrivit Sfintei Scripturi şi Sfinţilor Părinţi noi nu primim să se spună nimic asemănător, ci suntem obligaţi să credem şi să mărturisim că, aşa cum în Hristos există două naturi din care El este, aşa există şi voinţele şi lucrările naturale corespunzătoare Lui, adică Celui ce este deodată Acelaşi, Dumnezeu şi om prin fire.

THEOD: Într-adevăr, stăpâne, şi noi mărturisim atât naturile cât şi lucrările diferite, adică cea divină şi cea umană, şi că Divinitatea lui este înzestrată cu voinţă cum şi umanitatea lui este înzestrată cu voinţă; pentru că sufletul Lui nu era fără voinţă. Dar nu spunem că sunt „două", ca să nu introducem prin aceasta ideea că El s-ar lupta cu Sine Însuşi.

MAX: Ce, dar? Atunci când spuneţi două naturi introduceţi din pricina numărului şi faptul că ele s-ar lupta între ele?

THEOD: Nu.

MAX: Ce, deci? Când este atribuit naturilor numărul nu le divizează, dar când este rostit despre voinţi şi lucrări are semnificaţia unei diviziuni?

THEOD: Întocmai, şi Părinţii nu l-au atribuit voinţelor şi lucrărilor vrând să evite diviziunea lor, ci au vorbit despre „una" şi „alta" şi „divină" şi „umană", „dublă", şi „duală". Şi eu grăiesc aşa cum au grăit şi spun ceea ce au spus ei.

XVI. MAX: Pentru Dumnezeu! Dacă ţi se spune de cineva „una şi alta", câte le-ai înţelege (că sunt)? sau dacă ţi se spune „divină şi umană", câte le-ai înţelege (că sunt)? sau dacă ţi se spune că este „dublă sau duală", câte le-ai înţeles (că sunt)?

THEOD: Ştiu cum înţeleg şi gândesc, dar nu spun două.

Atunci întorcându-se spre arhonţi, ava Maxim a spus:

— Pentru Dumnezeu! Dacă aţi auzi spunându-se „una şi una" sau „una şi alta" sau „doi ori doi" sau „doi ori cinci" ce aţi răspunde că înţelegeţi celor ce vă spun acestea?

— Pentru că ne-ai făcut să jurăm, (am răspunde): când auzim „una şi una", înţelegem două, tot aşa când auzim „una şi alta", iar cand auzim „doi ori doi" înţelegem patru iar „doi ori cinci" înţelegem zece.

Şi, ruşinat de răspunsul acelora, Theodosios a spus:

— Eu nu voi grăi ceea ce nu a fost spus de Părinţi:

Şi îndată ava Maxim, luând cartea ce conţinea lucrările Sfântului Sinod apostolic (din Lateran, 649), le-a arătat că Sfinţii Părinţi vorbesc explicit de două voinţi şi lucrări ale Mântuitorului şi Dumnezeului nostru Iisus Hristos; carte pe care luând-o de la el şi consulul Theodosios a citit şi el toate citatele Părinţilor.

Atunci răspunzând Theodosios episcopul a spus:

— Dumnezeu ştie, dacă acest sinod n-ar fi aruncat anateme şi asupra unor persoane, l-aş fi primit mai mult decât orice om.[38 bis] Dar

38bis „Această frază e revelatoare pentru atitudinea ierarhiei bizantine. Ea însăşi nu crede că tezele ei monoteliste sunt apărabile, pentru aceea ea a recurs la con-

ca să nu pierdem timpul aici, dacă Părinţii au spus aşa ceva, atunci spun şi eu, şi o fac şi în scris, că există două naturi, două voinţi şi două lucrări. Ci intră în comuniune cu noi şi să se facă unire.

XVII. MAX: Stăpâne, eu nu îndrăznesc să primesc de la voi un consimţământ scris despre aşa ceva, fiind un simplu monah. Dar dacă Dumnezeu v-a făcut să regretaţi sincer şi să primiţi expresiile Sfinţilor Părinţi, trimiteţi, cum cere canonul, înscrisul privitor la acestea la Roma, voi, adică: Împăratul, Patriarhul şi Sinodul lui.[39] Fiindcă eu nu voi intra în comuniune până când lucrurile stau aşa, pentru că aici la Sfânta Anaforă (euharistică) sunt menţionate persoane care au fost anatematizate; deoarece mă tem de osânda anatemei.

THEOD: Dumnezeu ştie, nici eu nici altcineva nu-ţi reproşează această teamă.

Dar pentru numele Domnului, dă-ne un sfat, dacă e cu putinţă să se facă acest lucru.

MAX: Ce sfat aş putea să vă dau despre aceasta? Duceţi-vă, cercetaţi dacă s-a întâmplat vreodată aşa ceva, adică să fi fost absolvit cineva după moarte de o acuzaţie privitoare la credinţă sau de o osândă pronunţată împotriva lui. Şi Împăratul şi Patriarhul să accepte să imite pogorârea condescendentă a lui Dumnezeu[40] şi să facă:

---

lecţionarea de mărturii autoritative false; dar ea nu vrea nici ca, dezavând deschis monotelismul şi acceptând Sinodul Lateran din 649, cum îi cere Sf. Maxim, să se umilească condamnând pe toţi patriarhii ce s-au succedat pe scaunul Constantinopolului de la Serghios încoace. Situaţia e identică celeia a succesorilor patriarhului Akakios care la sfârşitul secolului al V-lea renegaseră Sinodul de la Chalcedon, provocând „schisma akakiană". Fideli Chalcedonului, ei nu voiau, totuşi, să lezeze prestigiul patriarhiei ecumenice acceptând, cum cerea Roma, drept condiţie pentru restabilirea comuniunii condamnarea unuia din predecesorii lor ca eretic. Unirea s-a făcut în cele din urmă în 518 când ierarhia bizantină a acceptat să semneze, constrânsă de Justinian, „formula" papei Hormisdas care anatemizează pe Akakios şi interzice comemorarea liturgică a celor ce n-au fost în acord cu Biserica Romei. Maxim urmează punct cu punct linia de conduită a Formulei lui Hormisdas. Mai mult decât în monotelism, cauza veritabilă a eşecului negocierilor de la Bizya şi a martiriului Sfântului Maxim stă în încăpăţânarea acestuia de a nu intra în comuniune cu o Biserică ce pomeneşte eretici condamnaţi de scaunul apostolic excluzându-se astfel de la comuniunea Romei" (Garrigues, *op. cit.*, p. 435). Cu o singură precizare decisivă, am adăuga: pentru Sfântul Maxim *ortodoxia credinţei* Romei face din comuniunea cu Biserica romană o condiţie a veritabilei comuniuni a Bisericilor, şi *nu invers. Nu Roma e criteriul Adevărului, ci Adevărul e cel ce face din Roma un criteriu al veritabilei comuniuni ecleziale.*

39 Aceiaşi atitudine a avut-o Sfântul Maxim şi în iulie 645 faţă de ex-patriarhul monotelit Pyrrhus când acesta, învins în dispută publică la Cartagina, i-a cerut să-i precizeze condiţiile reconcilierii cu Biserica ortodoxă: pelerinajul comun la mormintele Apostolilor la Roma (*Disp. cum Pyrrho*, P.G. 91, 352 D — 353 A = P.S.B. 81, p. 356).

40 „Această frază admirabilă rezumă întreaga învăţătură a Sfântului Maxim despre mântuire şi îndumnezeire prin kenoza Persoanei Mântuitorului şi a celor mântuiţi. Ea va rămâne de neînţeles pentru oficialităţile imperiale şi ecleziastice care nu văd în ea decât discreditarea autorităţii suverane a Împăratului. Pentru ele, revenirea la mărturisirea de credinţă a Sinodului Lateran e o înfrângere pe care autoritatea imperială, destul de zdruncinată, nu şi-o poate permite". (J.-M. Garrigues, *Charité*..., p. 72). Încă odată se evidenţiază incompatibilitatea dintre forţa exterioară a autorităţii de dragul autorităţii (calea păgână a imperiului) şi

primul o ordonanţă sub formă de rugăminte iar celălalt o suplică sinodală către papa Romei şi, negreşit, că se va găsi o modalitate bisericească care stabileşte aceasta şi el se va împăca cu voi pe această temă pentru dreapta mărturisire a credinţei.

XVIII. THEOD: Negreşit aceasta se va face. Dar dă-mi cuvântul că, dacă mă vor trimite, vei veni cu mine!

MAX: Stăpâne, îţi este mai de folos să iei cu tine pe tovarăşul meu de robie din Mesembria (Anastasios apokrisiarul) decât pe mine, căci acela cunoaşte şi limba şi ei îl cinstesc după vrednicie ca pe unul ce a fost pedepsit atâţia ani pentru Dumnezeu şi a ţinut cu tărie dreapta credinţă ce domneşte în scaunul lor.

THEOD: Cu el am avut diferite ciocniri unii cu alţii şi nu-mi este plăcut să mă duc cu el.

MAX: Stăpâne, atunci când se va hotărî să se facă acest lucru, se va găsi o ieşire potrivită pentru cei ce vor lua această hotărâre; şi dacă vreţi, vă voi însoţi.[41]

Atunci s-au sculat toţi cu bucurie şi cu lacrimi, s-au pus în genunchi şi au făcut o rugăciune şi fiecare din ei a sărutat Sfintele Evanghelii, cinstita Cruce şi icoana Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos şi cea a Doamnei noastre care L-a născut, a Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu[42], strângându-şi şi mâinile spre întărirea celor spuse.

XIX. După care discutând între ei despre vieţuirea după Dumnezeu şi paza dumnezeieştilor porunci, întorcându-se spre ava Maxim, Theodosios episcopul a spus:

— Iată că s-au dezlegat toate neînţelegerile şi scandalurile şi s-au făcut, şi se va face, prin Dumnezeu, pace. Dar, pentru numele Domnului, să nu-mi ascunzi: nu vorbeşti şi tu într-un fel oarecare şi spui că există o singură voinţă şi o singură lucrare în Hristos?[43].

---

forţa interioară a smereniei de dragul Adevărului concentrat în „kenoza" şi „theoza" lui Hristos şi a creştinilor (calea „împărătească" creştină a ortodoxiei). Sf. Maxim îndeamnă „aici" (şi în § XXIII) pe împărat şi pe bizantini să imite smerenia lui Hristos pentru mântuirea poporului creştin şi adevărata pace a Bisericilor, după ce la primul proces (§ XI) dăduse drept exemplu atitudinea lui Herakleios care la sfârşitul vieţii sale scrisese papei Ioan IV dezvinovăţindu-se de complicitatea la monoenergism.

41 „Temându-se că va trebui să meargă singur la Roma ca trimis al patriarhului, episcopul Theodosios îi cere Sfântului Maxim să-l însoţească, probabil pentru a-i servi drept intermediar. Sfântul Maxim îi sugerează să ia în locul său pe Anastasios apocrisiarul, întemniţat şi exilat din 647 pentru credinţa ortodoxă şi cunoscător al limbii latine, dar văzând că e prea multă să ceară prelatului bizantin să se ducă la Roma însoţit de un legat maltratat şi închis la Constantinopol de nouă ani, acceptă să meargă el spre binele Bisericii" (Garrigues, *op. cit., supra*, nota 1, p. 436).

42 Acest pasaj va fi citat adeseori de iconoduli (de ex. de Sfinţii Ioan Damaschin şi Teodor Studitul) în timpul controverselor iconoclaste din secolele VIII-IX ca dovadă pentru credinţa Bisericii în venerarea icoanelor.

43 „Ştiind prea bine că proiectul ambasadei la Roma propus de Sfântul Maxim n-are nici o şansă de a fi acceptat de Constantinopol, episcopul Theodosios relansează, când totul părea concluzionat, discuţia dogmatică situând-o acum nu în planul energiei, ci în cel al voinţei" (*Ibidem*, p. 437).

MAX: Nu se poate ca eu să fi spus cândva aceasta. Şi vă spun şi de ce: pentru că această expresie care spune că există o singură voinţă şi lucrare a celor două naturi e străină Sfinţilor Părinţi. Apoi pentru că acel care zice în orice fel acesta se găseşte întâlnind de-a dreptul absurditatea. Fiindcă dacă spun că această voinţă şi lucrare unică e „naturală", atunci mă tem de confuzie, iar dacă spun că e „ipostatică", separ pe Fiul de Tatăl şi de Duhul şi mă arăt introducând în Treime trei voinţi ca şi trei ipostasuri ce nu sunt în acord între ele. Iar dacă spun că voinţa şi lucrarea unică e „a Unuia singur", atunci sunt silit să spun, chiar dacă nu vreau, că există o voinţă ca a Unuia a Tatălui şi una ca Unuia şi a Duhului, iar cuvântul se va găsi căzând în politeism. Iar dacă spun că e „relaţională", atunci introduc diviziunea personală a lui Nestorie; şi dacă spun că e pe lângă natură, corup atunci existenţa voinţei, căci faptul de a fi pe lângă natură este o corupţie pe lângă natură, cum spuneau Părinţii.

XX. THEOD: Trebuie să spunem că există numai o singură voinţă „din cauza unirii" Mântuitorului precum au scris, înţelegând bine lucrurile, pe cât socot, Serghios şi Pyrrhus.[44]

---

44 „Problema subiacentă argumentelor hristologice ale episcopului e în realitate eclesiologică: e vorba de a vedea cum poate fi salvată memoria patriarhilor monoteliţi condamnaţi de Roma, pentru ca patriarhia ecumenică să nu fie nevoită să-i condamne ca eretici. La Sinodul VI Ecumenic (sesiunea 13, 28 mai 681), ea nu va accepta în cele din urmă să o facă decât introducând în lista celor condamnaţi şi numele papei Honorius I, a cărui ortodoxie fundamentală în toată această afacere fabricată în toate piesele ei la Constantinopol fusese apărată de Sfântul Maxim (în *Opusc. theol. polemica* 20 ;P.G. 91, 237 C — 245 A = P.S.B. 81, p. 307 înainte de 639; în *Opusc. theol. pol.* 12; 143 B, netradus în româneşte; şi *Disp. C. Pyrrho*, 328 C—329 C = P.S.B. 81, p. 342)". (Garrigues, *Ibidem*, p. 437).

În iunie 633 avusese loc „unirea" de la Alexandria între calcedonieni şi monofiziţi severieni realizată de patriarhul Kyros pe baza formulei monoenergiste introdusă în § 7 din cele „9 capitole" ale „unirii". „Actul unirii" şi formula dogmatică inovatoare au provocat reacţia energică şi promptă a Sfântului Sophronios, monah palestinian, care în 634 a obţinut de la patriarhul Serghios o „decizie" (*psêphos*) care interzice să se vorbească explicit despre o energie sau două energii în Hristos. Ales în acelaşi an patriarh al Ierusalimului (634—639), Sfântul Sophronios respectă în „synodika" sa *psêphos*-ul, combătând monoenergismul fără a menţiona explicit numărul energiilor. Patriarhul Serghios refuză să primească „synodika" patriarhului Sophronios şi-i scrie papei Honorius prezentând „unirea" de la Alexandria ca pe un triumf al Calcedonului iar pe Sophronios ca pe un monah sfant, dar extremist, şi acuzând pe cei ce susţin „două energii" în Hristos că ar introduce în Persoana Lui „două voinţi" aflate „în conflict". În scrisoarea sa de răspuns patriarhului Serghios (*Scripta fraternitatis*), Honorius laudă prudenţa lui Serghios şi râvna lui în impunerea Chalcedonului. Vrând însă să excludă orice contradicţie a voinţelor în Hristos (pe care le înţelegem ca voinţă a trupului şi a sufletului Său omenesc!), Honorius foloseşte expresia nefericită *unde unam voluntatem fatemur Domini nostri* — oferind astfel un sprijin nesperat planurilor „ecumenice" ale lui Serghios care relansa acum pe baza unei noi formule de compromis, formula „monotelită". Într-o a doua scrisoare către Serghios din acelaşi an (634) (*Scripta dilectissimi filii*), Honorius încearcă, iarăşi neinspirat — pentru ca propunerea sa anticipează clar *Typos*-ul din 648 — să împace cele două poziţii pe baza suprimării expresiei una sau două energii şi a mărturisirii unui Unic Hristos lucrând divinul şi umanul prin cele două naturi ale sale.

Chiar dacă papa Honorius greşise dogmatic fără intenţie, fiind indus în eroare de formulele patriarhului Serghios, ortodoxia lui fiind apărată de Sfântul Ma-

MAX: Dacă poruncești, stăpâne, primește două vorbe ale mele pe această temă. Dacă „din cauza unirii" Dumnezeului și Mântuitorului nostru s-a făcut, precum au scris Serghios, Pyrrhus și Pavel, o singură voință, atunci, după ei, Fiul va avea o voință diferită de cea a Tatălui, Care are o singură voință cu Fiul din cauza naturii și nu a unei uniri; dat fiind că „unire" și „fire" nu înseamnă același lucru. Dacă însă, după ei, „din cauza unirii" s-a făcut o singură voință a Mântuitorului nostru, El va avea negreșit drept cauză unirea și nici una din naturile din care El este; iar voința va aparține, după ei, relației și nu naturii, deoarece cuvântul adevărului știe că unirea e o relație și nu o natură. Iar dacă „din cauza unirii" s-a făcut, precum spuneam, o singură voință a Mântuitorului, atunci prin care voință zic ei că s-a făcut această unire? Căci, dacă se îngrijesc de adevăr și fug de absurditate, n-ar putea spune că s-a făcut prin ea însăși. Dacă însă din cauza unirii s-a făcut o singură voință a Mântuitorului, atunci este evident că înainte de unire Acesta fie avea mai multe voințí, fie n-avea absolut nici una. Iar dacă avea mai multe voințí, asta înseamnă că a suferit o diminuare a multor voințí care au fost restrânse la una singură, și atunci este limpede că a suferit o schimbare: cea a reducerii diminuării voințelor celor multe care preexistau în El în chip natural. Dacă însă anterior era cu totul lipsit de voință, asta înseamnă că El a arătat că unirea e superioară naturii, pentru că din ea i s-a furnizat o voință de care natura era lipsită; și iarăși Hristos se arată suferind schimbare, ca Unul ce a câștigat prin relație ceea ce nu-i era inerent prin sine natură. Dacă „din cauza unirii" s-a făcut o singură voință în Mântuitorul nostru după fiecare din cele din care El este, asta înseamnă că Dumnezeu a ajuns prin voință să fie ceva recent, rămânând însă din cauza unirii veșnic prin fire și om fără de început prin voință dar rămânând recent prin fire, lucru cu neputință, ca să nu spun lipsit de evlavie. Iar dacă „din cauza unirii" s-a făcut o singură voință a naturilor, atunci de ce nu s-a făcut din aceeași cauză și o natură unică a naturilor?

XXI. Tăind în acest punct firul discursului, Theodosios episcopul a spus:

— Atunci ce s-a făcut prin unire, dacă prin ea nu s-a făcut nimic din acestea?

MAX: Ea a arătat pe Însuși Dumnezeu Cel netrupesc prin fire venind în chip nemincinos în trup și a înfățișat pe Ziditorul a toate făcut prin fire și limpede om nu printr-o schimbare de natură sau printr-o micșorare a uneia din naturi, ci printr-o asumare adevărată a unui trup înzestrat cu suflet rațional, adică a unei umanități integre și fără lipsuri și curată prin fire de orice vină a păcatului strămoșesc. Și, în virtutea schimbului, fapt cu adevărat și uimitor și ulu-

---

xim, cert este că poziția sa echivocă a favorizat clar erezia, fapt pe care Sinodul VI Ecumenic l-a judecat sever, anatemizându-l. „Cazul Honorius" a constituit (în 1870) și constituie până azi un puternic argument istoric (invocat de un I. Döllinger) împotriva dogmei pretinsei „infailibilități" papale proclamate de Conciliul Vatican I abia în secolul al XIX-lea.

itor pentru toţi şi toate, rămânând în întregime Acelaşi Dumnezeu întreg în cele omeneşti şi întreg în interiorul celor proprii Lui, şi în întregime om întreg în cele dumnezeieşti, fără a cădea din nimic din cele proprii umanităţii; căci potrivit învăţăturii de-Dumnezeu-grăitorilor noştri Părinţi, prin unire a avut loc o întrepătrundere reciprocă (perihoreză) a naturilor şi proprietăţilor lor naturale inerente, şi nu o strămutare (metahoreză) sau micşorare, fapt care este propriu celor ce fac în mod pervers din unire un amestec şi o confuzie şi care pentru aceasta sunt amestecaţi cu tot felul de inovaţii şi, din lipsa unei solidităţi a doctrinei lor, persecută pe cei binecredincioşi.

XXII. Auzind acestea, Theodosios episcopul împreună cu restul celor veniţi cu el, au părut că primesc cele spuse. Şi iarăşi acelaşi episcop îi spune avei Maxim:

— Fă un act de iubire. Ce este ceea ce ne-ai spus, cum că nimeni nu lucrează ca fiind cineva, adică după ipostas, ci ca fiind ceva, adică după fire? Fiindcă acest lucru îmi vine în minte dacă mă gândesc bine, din cele ce ai spus.

MAX: Nimeni nu lucrează întrucât este „cineva", ca ipostas, ci întrucât este „ceva", ca natură adică, de exemplu: şi Petru şi Pavel lucrează, dar nu întrucât sunt Petru şi Pavel, ci pentru că sunt oameni, căci amândoi sunt oameni prin natura lor în virtutea raţiunii comune şi definitorii a naturii lor şi nu prin ipostas, sau prin calitatea proprie fiecăruia în parte. Tot astfel, şi Mihail şi Gavriil lucrează, dar nu întrucât sunt Mihail şi Gavriil ci întrucât sunt îngeri, căci amândoi sunt îngeri. Şi, tot aşa, în orice natură ce este enunţată despre mai mulţi indivizi după număr vedem că lucrarea lor este comună şi nu individuală. Aşadar, cel ce spune că lucrarea e ipostatică acela introduce şi ideea că însăşi natura, care e unică, devine infinită prin lucrări şi diferă în sine însăşi după mulţimea indivizilor pe care-i conţine sub ea, fapt care dacă-l luăm de bun, corupem împreună cu natura şi însăşi raţiunea modului ei de a fi.[45]

XXIII. Şi după ce au fost zise şi acestea, când s-au îmbrăţişat pentru a se despărţi, Theodosios consulul a zis:

— Iată că toate s-au făcut bine. Va accepta însă Împăratul să facă o ordonanţă sub formă de rugăminte (*parakletikèn kéleusin*)?

MAX: O va face negreşit dacă va voi să imite pe Dumnezeu şi să se smerească împreună cu El pentru mântuirea noastră comună, a tuturor, socotind întru sine că dacă Dumnezeu Cel ce mântuieşte prin fire n-a făcut mântuirea până nu a voit să se smerească, cum atunci

45 Sfântul Maxim rezumă succint contribuţia sa filosofică esenţială la precizarea antropologiei patristice (care-i oferă cheia soluţiei dogmatice a problemelor puse de monoenergii şi monotelism), contribuţie decisivă, cu importante consecinţe, concentrată în distincţia între voinţa „naturală" şi voinţa „personală". Voinţa ca şi lucrarea aparţin ca act prim şi fundamental naturii umane comune, persoanele actualizează diferit, modulează într-un mod specific (trópos) voinţa şi lucrarea naturală comună întregii naturi umane. (A se vedea pe larg analizele subtile din *Opuscula theologica et polemica* 1, P.G. 91, 95 z = P.S.B. 81, p. 176 sq.).

omul care este prin fire mântuit se va mântui sau va mântui dacă nu se smerește?[46]

Și Theodosios consulul i-a spus:

— Nădăjduiesc, dacă Dumnezeu îmi va ține memoria, să-i țin și lui acest cuvânt și se va convinge.

Și îmbrățișându-se unii pe alții au plecat cu pace, episcopul dându-i avei Maxim o mică sumă de bani trimisă lui, o tunică și o cămașă. Dar tunica i-a luat-o pe loc episcopul Bizyei iar la Rhegium i s-a luat nu numai mica sumă de bani ci și tot ceea ce mai avea primite dintr-un act de binefacere împreună cu restul lucrurilor și hainelor lui vrednice de milă.

XXIV. După plecarea bărbaților menționați, în ziua de 8 septembrie în anul al XV-lea al acestui indiction (anul 656) Pavel consulul a venit iarăși în Bizya la ava Maxim purtând un ordin cu următorul cuprins: „Îți poruncim excelenței tale să te duci la Bizya și să-l aduci pe Maxim monahul cu multă cinste și considerație pentru bătrânețea și neputințele lui și pentru că a fost cunoscut și scump bunicilor noștri, și să-l așezi în sfânta mânăstire a Sfântului Theodor ce se află aproape de Rhegium.[47] Să vii apoi să ne informezi și Noi vom trimite în numele Nostru doi patricieni care Ne iubesc din suflet și sunt iubiți de Noi și care sunt însărcinați să discute cu el cele hotărâte de Noi. Să mergi și să ne vestești apoi venirea lui". Iar acesta aducându-l și așezându-l în sus-numita mânăstire, s-a dus să-l vestească.

XXV. Iar în ziua următoare au venit la el „patricii" Epiphanios și Troillos cu mult fast și pompă împreună cu Theodosios episcopul și au intrat la el în partea bisericii mânăstirii, rezervată catehumenilor. Și după obișnuita salutare s-au așezat silindu-l și pe el să șadă. Și începând primul cuvântul, Troillos i-a spus:

— Stăpânul nostru ne-a poruncit să venim la tine, și să-ți spunem ce a hotărât de-Dumnezeu-întărita Sa Maiestate. Dar mai întâi spune-ne: vei executa ordinul împăratului sau nu?

Maxim a spus:

— Stăpâne, să ascult mai întâi ce poruncește evlavioasa Sa Maiestate și apoi voi răspunde cum se cuvine. Căci ce răspuns pot să dau la ceea ce nu cunosc?

Troillos a insistat zicând:

— Nu putem să spunem ceva dacă nu ne spui înainte dacă vei executa sau nu ordinul Împăratului.

Și cum i-a văzut insistenți și privind cu ochi răi ezitarea lui și că răspundeau repezit împreună cu toți cei aflați împreună cu ei,

46 A se vedea *mai sus* nota 40. „Iată piatra de poticneală pe care emisarii imperiali încercau să o îndepărteze încă de la începutul discuției străduindu-se să obțină cu orice preț, afară de cel al unui recurs la Roma, reconcilierea Sfântului Maxim cu Biserica imperială. Răspunsul Sfântului Maxim arată faptul că el era perfect conștient de dificultățile pe care le va avea Constantinopolul în a purcede la acest act de umilință" (Garrigues, *op. cit.*, nota 1, p. 439).

47 Rhegium era o suburbie a Constantinopolului pe malul Mării Marmara.

oameni foarte mândri de podoabele demnităţilor lor, ava Maxim răspunzând a zis:

— Pentru că nu suferiţi să spuneţi robului vostru cele hotărâte de stăpânul şi Împăratul nostru, iată răspund, în auzul lui Dumnezeu şi al Sfinţilor Îngeri şi al vostru al tuturor, că orice mi se va porunci despre orice fel de lucru ce se distruge şi piere împreună cu veacul acesta, voi executa cu toată râvna.[48]

Şi îndată ridicându-se Troillos a zis:

— Rugaţi-mă şi eu tot plec; căci acesta nu va face nimic.

Şi făcându-se mult tumult şi multă tulburare şi confuzie, le-a spus lor Theodosios episcopul:

— Spuneţi-i răspunsul şi luaţi bine aminte ce spune: pentru că nu este rezonabil să plecăm astfel, fără să spunem nimic şi fără să auzim nimic.

Atunci Epiphanios „patriciul" a spus:

— Iată ce-ţi face cunoscut prin noi Împăratul. Pentru că întreg Apusul şi toţi cei deturnaţi la minte din Răsărit privesc la tine şi toţi se răzvrătesc din cauza ta neavând să se împace cu noi din pricina credinţei[49], să te străpungă Dumnezeu la minte ca să intri în comuniune cu noi pe baza *Typos*-ului edictat de Noi. Şi vom veni atunci Noi Înşine la Poarta de Bronz (Chalke)[50] şi te vom saluta şi-ţi vom da mâna Noastră şi te vom aduce cu toată cinstea şi slava în Marea Biserică (a Sfintei Sofii) şi, vom sta împreună cu tine în locul unde stau de obicei Împăraţii[51] şi vom face îndată Synaxa euharistică şi ne vom cumineca cu Sfintele şi Preacuratele şi de-viaţă-făcătoarele Taine ale Trupului şi Sângelui lui Hristos, după care te vom proclama Părinte al Nostru[52]. Şi se va face bucurie nu numai iubitorului de Hristos Oraş imperial al Nostru ci şi întregii „ecumene". Căci ştim sigur că dacă tu intri în comuniune cu sfântul Scaun patriarhal de aici, se vor uni cu noi toţi cei care din pricina ta şi a învăţăturii tale s-au rupt de comuniunea cu Noi.

———————

48 Încă o dată Sfântul Maxim proclamă distincţia între puterea temporală a imperiului şi cea spirituală a credinţei, confundate adeseori de basileii bizantini într-un sens cezaropapist teocratic.

49 A se vedea nota 18 şi 32. § XI din *Relatarea acţiunii juridice* şi §§ II şi XXV din *Discuţia de la Bizya* (= P.G. 90, 124 D, 140 A, 161 D) sunt toate mărturii ale imensului prestigiu spiritual şi dogmatic de care se bucura Sfântul Maxim Mărturisitorul în Imperiul bizantin şi ale influenţei considerabile pe care atitudinea sa intransingentă o avea asupra creştinilor adevăraţi din întreg imperiul.

50 Celebra poartă monumentală dând spre Sfânta Sofia a Palatului imperial care în 711 va fi teatrul izbucnirii controverselor iconoclaste.

51 Acest loc sacru rezervat împăratului când asista la ceremoniile liturgice, faimosul „Omphalos" situat în mijlocul basilicii Sfintei Sofii se poate vedea marcat pe pavajul catedralei până astăzi.

52 „Conştiente de pericolul pe care-l reprezintă Maxim, autorităţile imperiale decid să schimbe tactica. (...) Pentru a obţine adeziunea celui ce devenise în ochii tuturor Mărturisitorul credinţei, împăratul e gata să acopere cu onoruri pe cel pe care de trei ani de zile îl târăşte din arest în arest. (...) Acest limbaj mieros l-ar fi putut zdruncina pe un Pyrrhus. El nu face să vibreze însă nici o coardă în inima Sfântului Maxim obişnuit de ani îndelungaţi cu „nepătimirea monahală". (J.-M. Garrigues, *Charité*... p. 70—71).

XXVI. Întorcându-se spre episcop, ava Maxim i-a spus cu lacrimi:

— Mărite domn, cu toţii aşteptăm ziua Judecăţii. Ştii cele hotărâte şi stabilite de noi pe Sfintele Evanghelii, pe Crucea cea făcătoare de viaţă şi pe Icoana Dumnezeului şi Mântuitorului nostru şi Preasfintei Maicii Sale pururea Fecioare care S-a născut.

Şi pogorându-şi faţa în jos episcopul îi spune cu voce tristă:

— Şi ce-am putut face eu, dacă preaevlaviosul Împărat a hotărât altceva?

Zis-a lui Maxim:

— Atunci de ce tu şi cei împreună cu tine, te-ai atins de sfintele Evanghelii, dacă soluţionarea celor grăite nu stătea în puterea voastră? Cu adevărat nici toată puterea cerurilor nu m-ar putea convinge să fac aceasta. Căci ce cuvânt de apărare aş putea avea, nu faţă de Dumnezeu, ci în faţa conştiinţei mele, pentru faptul de a fi trădat printr-un jurământ pentru slava oamenilor, care n-are de fapt prin raţiunea ei de a fi nici o existenţă, credinţa ce mântuie pe cei ce o iubesc?

XXVIII. La aceste cuvinte sculându-se în picioare şi furia stăpânindu-i pe toţi, l-au copleşit şi imobilizat smulgându-i barba şi părul, împingându-l şi lovindu-l cu pumnii şi palmele, şi acoperindu-l din creştet şi până în vârful unghiilor cu scuipări, a căror ploaie n-a încetat până ce n-au fost umplute de ele toate hainele cu care era înveşmântat.[53]

Sculându-se episcopul a zis:

— Nu trebuia să se procedeze astfel; trebuia doar să ascultăm răspunsul lui şi să mergem să raportăm bunului nostru Stăpân. Căci chestiunile canonice se administrează într-un alt mod.

Şi de-abia i-a convins episcopul să se liniştească şi iarăşi s-au aşezat bătându-şi în continuare joc de el prin mii de ocări şi blesteme necugetate.

Iar Epiphanios a grăit cu mânie şi asprime:

— Spune, monstrule scelerat şi ticălos, ai spus aceste cuvinte socotindu-ne pe noi, Oraşul nostru şi pe împărat ca pe nişte eretici? În realitate suntem mult mai creştini şi ortodocşi decât tine. Noi mărturisim că Domnul şi Dumnezeul nostru are şi voinţă divină şi voinţă umană, şi suflet raţional; şi că orice natură raţională are negreşit prin fire putinţa de a voi şi de a lucra, pentru că mişcarea este proprie vieţii iar voinţa e proprie raţiunii. Şi pe El îl cunoaştem a fi înzestrat cu voinţă nu numai cu Divinitatea ci şi cu umanitatea. Nu negăm nici chiar cele două voinţi şi lucrări ale Lui.

53 Consecvent liniei sale mărturisitoare martirice, Sfântul Maxim respinge de dragul credinţei şi Adevărului atât ispita slavei şi a puterii cât şi cea a suferinţelor şi fricii de durere imitând astfel, cum recomanda în *Cuvântul ascetic* 10—13 (*Filocalia românească* II, 1947, p. 7—9), conduita exemplară lui Hristos în faţa ispitelor „plăcerii" învinse pe Muntele Carantaniei şi respectiv în faţa ispitelor „durerii" învinse pe dealul Golgotei.

XXVIII. Răspunzând ava Maxim, a spus:

— Dacă aceasta e credința voastră și credeți așa, precum cred firile îngerești și Biserica lui Dumnezeu, cum de mă siliți să intru în comuniune cu voi pe baza *Typos*-ului, al cărui singur scop e suprimarea acestor lucruri?

EPIPH: Acesta s-a făcut printr-o „iconomie", ca poporul să nu se vatăme cu astfel de expresii foarte subtile.

Răspunzând, ava MAXIMOS a spus:

— Dimpotrivă, orice om se sfințește prin mărturia exactă a credinței, nu însă prin suprimarea ei pe care-o conține *Typos*-ul.

TROIL: Și la Palat ți-am spus că el nu suprimă nimic ci poruncește să se treacă sub tăcere aceste expresii ca să facem cu toții pace.

MAX: Tăcerea asupra acestor cuvinte este suprimarea acestor cuvinte. Căci zice Duhul Sfânt prin Proorocul: „Nu sunt graiuri, nici cuvinte al căror glas să nu se audă" (Ps. 18, 3). Așadar, cuvântul care nu este rostit nu mai este cuvânt.

TROIL: Crede în inima ta cum vrei, nimeni nu te împiedică.

MAX: Dar Dumnezeu n-a limitat la inimă întreaga mântuire, atunci când a spus: „Cel ce Mă va mărturisi înaintea oamenilor și Eu îl voi mărturisi înaintea Tatălui Meu cel din ceruri" (Mt. 10, 32). Iar dumnezeiescul Apostol învață spunând: „Cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire" (Rom. 10, 10). Așadar, dacă Dumnezeu și Proorocii și Apostolii lui Dumnezeu poruncesc glasurilor Sfinților să mărturisească Taina cea mare, înfricoșătoare, și mântuitoare a toată lumea, nu se poate nicicum să fie redusă la tăcere vocea care propovăduiește acest mister, ca să nu se micșoreze mântuirea celor ce tac.[54]

XXIX. Răspunzându-i cu glas foarte aspru, Epiphanios i-a spus:

— Ai semnat „libelul"?[55].

Și ava Maxim a spus:

— Da, l-am semnat.

54 Nu există compromis și „iconomie" în chestiunile de credință — de care depinde mântuirea veșnică a sufletelor oamenilor. Credința trebuie mărturisită exact, explicit și pe față, iar nu vag, implicit, cu subînțelesuri și reticențe, diplomatice, care echivalează cu tot atâtea compromisuri inacceptabile ale Ortodoxiei cu heterodoxia sau erezia. Soluția diplomatică „a autorităților imperiale și ecleziastice bizantine, care urmăreau prin formule „miracol" de compromis sau prin tăceri echivoce salvarea unității Imperiului cu prețul ereziei, Sfântul Maxim le opune soluția eshatologică și ascetică a mărturisirii și martiriului.

55 E vorba de „libelul" sau petiția monahilor greci din Roma către Sinodul Lateran (oct. 649) prin care aceștia cereau condamnarea monotelismului.

Avem aici dovada faptului că semnătura „Maximus monachus" care formează alături de cea a lui „Anastasius monachus" sub „libelul" prezent în Actele Sinodului Luteran (Mansi X, 910) sunt chiar cele ale Sfântului Maxim și ucenicului său credincios. R. Riediger a demonstrat încă din 1980 faptul că Sfântul Maxim a avut contribuție hotărâtoare și atotprezentă în redactarea Actelor și Canoanelor Sinodului Lateran care trebuie „enumerate printre operele lui" și considerate ca „opera sa teologică" (*Die Lateransynode von 649 und Maximos des Bekenner* în: *Maximus Confessor. Actes de Sympcsium* Fribourg, 1982, p. 111—121, aici p. 121)

— Şi cum ai îndrăznit să semnezi şi să anatematizezi pe cei ce mărturisesc şi cred ca şi firile îngereşti şi Biserica universală? Cu adevărat, după judecata mea, ar trebui să te conducem în Oraş şi să te expunem legat în for, să aducem mimi şi comediante şi desfrânatele din piaţă şi tot poporul, ca fiecare să te pălmuiască şi să te scuipe în faţă.

Răspunzând la acestea, ava Maxim a spus:

— Să se facă aşa cum aţi spus dacă am anatematizat pe cei ce mărturisesc că există două naturi în Hristos şi cele două voinţe şi lucrări naturale corespunzătoare Lui, adică Celui ce este cu adevărat şi prin fire Dumnezeu şi om. Citeşte, stăpâne „actele" şi „libelul" şi, dacă găsiţi cum aţi spus, faceţi ce vreţi. Căci eu şi tovarăşii mei de robie câţi am semnat, am anatematizat pe cei ce zic o singură voinţă şi lucrare, ca şi Arie şi Apolinarie, şi nu mărturisesc pe Domnul şi Dumnezeul nostru este raţional prin fire după fiecare din cele din care, în care şi care El este, drept pentru care El vrea şi lucrează mântuirea noastră prin fiecare din acestea.

Iar ei i-au zis:

— Dacă ne mai lăsăm antrenaţi de acesta, nu mai mâncăm şi nu mai bem. Să ne sculăm, să prânzim şi să mergem. Să spunem ce-am auzit. Căci acesta s-a dat pe sine lui Satan.

Şi sculându-se, au prânzit şi au intrat cu mânie în priveghерea Înălţării cinstitei şi de-viaţă-făcătoarei Cruci (13—14 sept. 656)[56].

XXX. Ziua următoare, dis de dimineaţă, Theodosios consulul a revenit la ava Maxim şi i-a ridicat toate lucrurile pe care le mai avea zicându-i în numele Împăratului: „Pentru că n-ai voit cinste, ea se va depărta de la tine. Du-te acolo unde te-ai socotit că eşti vrednic şi ia osânda ucenicilor tăi, a celui din Mesembria şi a celui din Perberis, care a fost notar al răposatei Noastre bunici".[57]

Erau acolo şi Troilos şi Epiphanios care i-au spus:

— Negreşit îi vom aduce şi pe cei doi ucenici ai tăi, pe cel din Mesembria şi pe cel din Perberis, şi-i vom ancheta şi pe ei şi vom vedea care va fi rezultatul în ce-i priveşte. Însă să ştii bine, domnule avă, că dacă vom avea un mic răgaz de la confuzia actuală pe care o avem cu neamurile barbare, — pe Sfânta Treime! — îl vom avea înjugat împreună cu tine şi pe Papa care se umflă acum în pene şi pe toţi cei care vorbesc acolo şi restul ucenicilor tăi şi vă vom topi

56 „Notaţia nu este numai cronologică, ci liturgică. Umilirea şi batjocura, preludiu al martiriului pe care Sfântul Maxim îl va suferi în ziua următoare, va avea loc în ziua în care Biserica prăznuieşte Înălţarea Sfintei Cruci" (Garrigues, *op. cit.*, p. 442). Simbolic, ea „se situează deci în orizontul liturghiei eshatologice a Crucii" (*Charité, avenir...*, p. 73).

57 A se vedea *mai sus*, nota 22.

pe toţi, ca într-un cuptor, pe fiecare în locul potrivit lui, cum a fost topit Martin.[58]

Şi luându-l, numitul consul Theodosios l-a predat soldaţilor şi l-au dus până la Salembria.

XXXI. Acolo au rămas două zile până ce unul din soldaţi a plecat în tabără şi a spus întregii trupe: „Monahul care blasfemizează Născătoarea de Dumnezeu a venit aici", ca să instige armata împotriva avei Maxim ca unul ce ar blasfemia pe Născătoarea de Dumnezeu. Şi după două zile întorcându-se soldatul, l-au luat în tabără şi, străpuns de durere pentru Dumnezeu, generalul, sau mai exact locţiitorul generalului, a trimis la el pe şefii regimentelor, preoţi şi diaconi şi pe evlavioşii de gardă la stindarde. Văzându-i venind, ava Maxim s-a sculat şi a făcut metanie. Aceştia i-a răspuns la salut şi s-au aşezat poruncindu-i şi lui să şadă. Şi un bătrân foarte cinstit i-a spus cu mult respect: „Părinte, pentru că unii dintre noi s-au scandalizat de sfinţia ta cum că nu numeşti Născătoare de Dumnezeu pe Doamna noastră, pe Prea Sfânta pururea Fecioară, te jur în numele sfintei şi celei de-o-fiinţă şi de-viaţă-făcătoarei Treimi, să ne spui adevărul şi să depărtezi sminteala de la inimile noastre, ca să nu ne vătămăm pe noi înşine, scandalizându-ne pe nedrept."

Şi punând metanie, ava Maxim s-a sculat şi întinzându-şi mâinile spre cer a zis cu lacrimi: „Cel ce nu spune că Doamna noastră, preasfântă, preacurată şi cinstită de toate firea îngerească, nu a fost cu adevărat şi Maică naturală a lui Dumnezeu Cel ce a făcut cerul şi pământul, marea şi toate cele ce sunt în ele, să fie anatema şi katathema de la Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, Treimea cea de-o fiinţă şi adorată, de la corul Puterilor cereşti, al Apostolilor şi Proorocilor şi de la nesfârşitul popor al Mucenicilor, şi de la tot duhul cel săvârşit întru dreptate, acum şi pururea şi în vecii vecilor Amin".[59]

Şi plângând s-au rugat pentru el zicând: „Dumnezeu să-ţi dea putere, Părinte, şi să te învrednicească să săvârşeşti drumul acesta fără poticneală!".

Iar pe când s-au rostit aceste cuvinte, s-au strâns mulţi soldaţi ascultând multe cuvinte frumoase ce s-au discutat acolo. Şi văzând unul din domesticii generalului că se adunase armată multă şi că se zideau şi blamau cele ce se făceau cu el, bănuind Dumnezeu ştie ce, a poruncit să-l ia cu forţa de acolo şi l-a azvârlit la două mile de ta-

58 Tentativele de reconciliere eşuând, emisarii revin la ameninţări şi dezvăluie motivul ascuns al vizitei lor: refuzul papei Eugeniu I de a primi „synodika" monotelită a patriarhului Petru; numai dificultăţile militare ale Imperiului cu arabi au împiedicat faptul că Eugeniu I să aibă parte de acelaş tratament violent ca şi sfântul Martin I (arestat în iunie 653, judecat în dec. 654 la Constantinopol, maltratat şi mort la 26 martie 654 în exil în Chersonesul Crimeii).

59 „Până la sfârşitul vieţii lui, Sfântul Maxim a trebuit să lupte împotriva suspiciunii de nestorianism pe care monoteliţii au lansat-o cu privire la diotelismul său hristologic. Această ultimă mărturisire a maternităţii divine a Fecioarei îl arată pe Sfântul Maxim pe linia neochirilană a hristologiei Cuvântului întrupat", şi a Sinodului V Ecumenic (cf. L. Thunberg, 1965), cu care s-a identificat (Garrigues, *op. cit.*, p. 443).

bară, până ce se va face adunarea şi vor veni cei ce trebuiau să-l ducă la Perberis. Clericii, însă, învinşi de dragostea dumnezeiască, au făcut cele două mile pe jos şi venind l-au îmbrăţişat şi s-au rugat pentru el. Şi ridicându-l cu mâinile lor l-au pus pe un dobitoc şi s-au întors cu pace la locurile lor. Iar el a fost adus în Perberis în arestul în care este deţinut acum.[60]

XXXII. Să se ştie şi aceasta, că la Rhegium, explicându-se faţă de ava Maxim, Troillos a spus că într-adevăr consilierul Ioan i-a scris despre acordul care le-a fost propus şi că, până să se facă aceasta, neorânduiala ucenicilor lui a împiedicat totul.[61] Cred, însă, că numitul consilier Ioan nu i-a scris lui Troillos ci lui Mina monahul şi acesta a spus celor de la Palat.

IV. A celui întru sfinţi avă Maximos Epistolă către Anastasios monahul[62]

(19 aprilie 658)

Ieri, pe 18 ale lunii, care a fost sfânta înjumătăţire a Cincizecimii, Patriarhul mi-a declarat zicând:

---

60 „Sfântul Maxim se alătură astfel ucenicului său, Anastasie monahul, în arestul său din fortăreaţa de graniţă Perberis. Situaţia dificilă trebuie să-l fi determinat pe împărat să nu agraveze dificultăţile interne executându-l pe Sfântul Maxim venerat de mulţi credincioşi." (Ibidem).

61 „Autorul relatării celor discutate la Bizya şi Rhegium, probabil fraţii Spudei, încheie menţionând pretextul avansat de Palat pentru a justifica nerespectarea acordului încheiat la Bizya: partizanii Sfântului Maxim s-ar fi agitat pentru a împiedica orice reconciliere. Responsabilitatea acestei versiuni falsificate destinate să înăsprească poziţia Palatului ar reveni, după autor, unui oarecare monah Mina care-l apostrofase deja dur pe Sfântul Maxim la primul său proces (*Relatarea acţiunii*, § V, P.G. 90, 117 D). (*Ibidem*).

62 „În iunie 657 moare papa Eugeniu I. Noul ales, Vitalian I, trimite legaţi la Constantinopol pentru a obţine acordul imperial pentru consacrarea sa. Acest gest conciliant este apreciat la Curte întrucât devansează dorinţele împăratului ameninţat de peste tot de arabi. El confirmă alegerea papei şi-i trimite daruri bogate (un Evangheliar scris cu litere de aur) şi o scrisoare în care evită orice formulă aflată în litigiu. După sfinţirea sa, Vitalian I îi trimite patriarhului Petru al Constantinopolului o scrisoare, „synodika", în care fără a ieşi din ortodoxia diotelită definită la Lateran în 649, evită să reia explicit condamnarea *Typos*-ului. Graţie acestor duble tăceri echivoce, schisma este suprimată iar numele papilor, iradiate de la Honorius, figurează din nou în dipticele Constantinopolului. De acum nimic nu-l mai poate împiedica în voinţa lui de a-i nimici pe Sfântul Maxim şi tovarăşii lui care sunt un repros viu pentru erezia bizantină şi pentru diplomatica reticenţă mentală a Romei. Dacă e un papă pe care ar fi trebuit să-l blameze Sinodul VI Ecumenic în 681 — nu e vorba de a anatemiza căci nici unul din ei n-a mărturisit o credinţă heterodoxă — acesta nu e nefericitul Honorius I, înşelat de Serghios într-o chestiune pe care o ignora, ci laşul Vitalian I care a trimis în deplină cunoştinţă de cauză o „synodika" de comuniune patriarhului Petru care, fără a fi formal eretic (pentru că *Typos*-ul impunea doar tăcerea asupra dogmei voinţelor), nu scosese din diptice numele predecesorilor lui monoteliţi, mulţumindu-se să adauge în urma papei Honorius numele lui Vitalian, şi care ţinea întemniţaţi pe Sfântul Maxim şi tovarăşii lui. Această slăbiciune a Romei îl incită să-l convoace pe Sfântul Maxim pentru a-i smulge o adeziune la credinţa monotelistă pe care o prezintă ca fiind cea a pentarhiei patriarhale a Bisericii universale" (Garrigues, *op.*

— De care Biserică ţii? De a Bizanţului[63]! A Romei? A Antiohiei? A Alexandriei? A Ierusalimului? Iată că toate s-au unit acum împreună cu eparhiile supuse lor. Deci, dacă ţii de Biserica universală, uneşte-te şi tu, ca nu cumva ţăind tu acum o cale nouă străină vieţii, să păţeşti ceea ce nu te aştepţi.

Căruia i-am spus:

— *Fericind pe Petru pentru cele ce le-a mărturisit frumos despre El, Cel ce este Dumnezeul a toate a arătat că Biserică universală (catolică) este mărturisirea dreaptă şi mântuitoare a credinţei în El.*[64] In-

---

cit., p. 443—444). Socotind că Roma a acceptat tacit monotelismul, patriarhul Petru îl cheamă încă o dată pe Maxim pentru a-l strivi cu triumful aparent definitiv al diplomaţiei sale ecleziastice" (*Charité, avenir*..., p. 74).

Traducere după P.G. 90, 132 A—133 A. Este vorba de ultimele rânduri şi ultimele cuvinte pe care le avem de la Sfântul Maxim, şi care capătă astfel valoare de veritabil „testament" spiritual.

63 Se remarcă faptul că în fruntea pentarhiei patriarhatelor, Petru pune nu Roma, ci Constantinopolul. „Iată o trăsătură în plus care aduce aminte până în ce grad martiriul Sfântului Maxim e subînţins de chestiunile eclezioiogice privind rolul Scaunului apostolic şi Patriarhiei ecumenice în concertul Bisericilor patriarhale" (Garrigues, *op. cit.*, p. 444).

64 Biserica se identifică în esenţa ei ultimă cu mărturisirea dreaptă şi mântuire a credinţei în Persoana divino-umană a lui Hristos după modelul mărturisirii Apostolului Petru (Mt. 16, 18). „Nu mai rămâne din Biserică — comentează A. Riou — decât o definiţie incandescentă, temelia ei este propria ei deconstrucţie pascală în martiriu" (*Le Monde et l'Eglise*..., p. 172).

După J.-M. Garrigues, „această mărturisire de credinţă care e stânca pe care e întemeiată Biserica e credinţa lui Petru. Dar aceasta implică în acelaşi timp pentru Sfântul Maxim faptul că această mărturisire e păstrată de ministerul petrin al Bisericii Romei, de a cărui solidaritate nu s-a îndoit niciodată (Ibidem, p. 444), cum arată „postscriptum-ul lui Anastasios de mai jos, şi care arată că biletul Sfântului Maxim era adresat Bisericii Romei. Cu alte cuvinte, „Maxim crede că Roma continuă să rămână garanţia eclezială a credinţei ortodoxe. Biserica care este dreapta mărturisire de credinţă e întemeiată pe Petru, ca una ce mărturiseşte împreună cu el adevărata credinţă în Hristos. Aceasta nu exclude, ci dimpotrivă, implică faptul că acest fundament petrin e şi o harismă permanentă a scaunului lui Petru de la Roma pentru a garanta în Biserică dreapta mărturisire de credinţă pe care ea este întemeiată" (J.-M. Garrigues op., *Le sens de la primauté romaine chez Maxime le Confesseur*, „Istina" 21, 1976, p. 6—24, aici, p. 23). Peste tot, interpreţii romano-catolici se străduiesc să suprapună harismei mărturisirii credinţei lui Petru, comună fiecărui creştin şi cu precădere episcopatului şi sacerdoţiului, o pretinsă harismă de drept divin acordată persoanei şi scaunului lui Petru (şi succesorilor acestuia care ar fi episcopii Romei) în ordinea mărturisirii credinţei (infailibilitatea) ca şi „fundament" al unităţii Bisericii" (un alt fundament „văzut" uman, distinct de cel divino-uman, historic, „nevăzut") şi „criteriu eclesial ultim al regulei de credinţă" (p. 7). Desigur, „nu este vorba de o concepţie voluntaristă despre dogmă, valabilă pentru că Roma o mărturiseşte. Nu Biserica nici papa nu fac dogmele. O dogmă este adevărată pentru că exprimă un adevăr sesizat de credinţa autentică. Şi pentru că e adevărată corpul apostolic confirmat de harisma succesorului lui Petru o mărturiseşte dogmatic" (p. 22—23). Cu alte cuvinte, Sfântul Maxim ar reproduce cu fidelitate nu altceva decât ecleziologia papală a Conciliilor I şi II Vatican: „Maxim nu opune credinţa sa ortodoxă celeia a Romei unită cu ereticii" (p. 22), ci „în contextul ereziei ameninţătoare, descoperă spontan adagiul **prima sedes a nemine judicatur!** (p. 7), „un contrapunct excepţional, dar posibil şi real, la regimul normal şi obişnuit al conciliarităţii întemeiate pe simfonia pentarhiei" (p. 11).

să vreau să aflu mărturisirea pe baza căreia s-a făcut unirea tuturor Bisericilor şi, dacă e bine făcută, nu mă voi înstrăina.

Zis-a el:

— Chiar dacă nu avem poruncă privitoare la aceasta, o vom spune ca să fii cu totul lipsit de orice păcat. Spunem că sunt două lucrări din cauza diferenţei lor şi „o singură lucrare" „din cauza unirii lor".[65]

— Ziceţi că cele două s-au făcut una din cauza unirii, sau că una e pe lângă acestea?

— Nu, ci cele două sunt una „din cauza unirii" lor.

— Ne îndepărtăm de realităţi, plăsmuindu-ne o credinţă lipsită de substanţă şi un Dumnezeu inexistent. Căci dacă confundăm cele două lucrări din cauza unirii lor şi iarăşi le împărţim în două din cauza diferenţei lor, atunci nu va exista nici unitate nici o dualitate de lucrări, deoarece ele se suprimă unele pe altele pururea şi fac inactiv şi cu totul inexistent pe Cel cărora Îi sunt inerente prin fire. Fiindcă ceea ce nu are nici o mişcare nesuprimabilă din natură şi nu este schimbată şi modificată de nici o schimbare, este după Părinţi lipsit de orice fiinţă neavând o lucrare care să-l caracterizeze în mod fiinţial. Faceţi, deci, ceea ce vi se pare potrivit, ca unii ce aveţi puterea.

— Ascultă, deci, au zis, Stăpânul (Împăratul) şi Patriarhul au hotărât ca, dacă nu te supui, să fi „anatematizat" printr-un „precept" (*praikèptos*) al papei Romei şi să suporţi moartea hotărâtă de aceştia.

— Ceea ce a fost hotărât înainte de veci de Dumnezeu să primească acum în mine un sfârşit care să-i aducă Lui slava cunoscută de El mai înainte de veci, am răspuns eu auzind aceasta.[65]

Ori încrederea reală manifestată de Sfântul Maxim în Biserica Romei se referă nu la o pretinsă harismă legată de scaunul sau episcopul ei, cât la Adevărul mărturisirii dreptei credinţe în Persoana divino-umană a lui Hristos care susţine interior întreaga Biserică universală şi nu poate fi privilegiul nici unei Biserici locale.

65 Această expresie arată că la Constantinopol s-a rămas la credinţa hristologică — kryptoseveriană — exprimală în „synodika" patriarhului Petru: două voinţi naturale devenind prin unire o unică voinţă ipostatică" (Garrigues, *op. cit.*, p. 444). Denunţată de Sfântul Maxim, respinsă de papa Eugeniu I, această hristologie eretică, confuză şi ambiguă, este acum acceptată tacit de Vitalian I care intră în comuniune cu Constantinopolul heterodox sacrificându-i pe mărturisitorii Ortodoxiei, pe Sfinţii Maxim şi cei doi Anastasie, monahul şi apocrisiarul.

66 „Sfântul Maxim se găseşte singur, abandonat şi de Roma, renegat de Biserica instituţională. În această supremă părăsire, în fidelitate supremă faţă de credinţa ortodoxă, el devine, în singurătatea lui Hristos de pe Cruce, Biserica întreagă a cărei Pătimire mântuie pe cei păcătoşi. Acceptă «capătul» hotărât pentru El în Sfatul cel mai înainte de veci al Dumnezeului Celui viu — scop eshatologic prevăzut dinainte de veacuri de Dumnezeu sub figura Mielului înjunghiat (I Pt. 1, 20, text comentat în *Răspunsuri către Talasie* 60). Împlineşte astfel în moartea sa purificarea eshatologică a timpului său pentru a permite învierea ei la Sinodul VI Ecumenic" (A. Riou, *op. cit.*, p. 199). „Martirul trebuie să facă ultimul pas în mărturisirea lui cu totul singur, în faţa lui Dumnezeu şi a conştiinţei lui, şi nici o asistenţă eclesială, nici chiar harisma apostolică a lui Petru nu i se poate substitui". (J. M. Garrigues, *Le sens de la primautè* ..., p. 19).

Ţi-am făcut cunoscute cele declarate ca să le ştii şi să faci adaos de rugăciune şi cerere lui Dumnezeu, cu rugămintea de a face cunoscute acestea domnului nostru divin (Papei) şi sfinţilor noştri Părinţi de acolo (de la Roma) cei împreună cu el, în interesul acestei cauze.

Postscriptumul lui Anastasios:

Acestea mi le-a poruncit să le transcriu şi să le fac cunoscute vouă preasfinţiţilor, pentru ca aflând de acestea să înălţaţi toţi o rugăciune comună Domnului pentru Maica noastră comună, adică pentru Biserica universală, şi pentru noi, nevrednicii voştri slujitori, spre a întări pe toţi, inclusiv şi pe noi, care perseverăm în această credinţă ortodoxă care a fost proclamată în mod evlavios în ea de către Sfinţii Părinţi.

Căci este mare teamă în întreaga lume, dat fiind că această credinţă este persecutată de toţi deopotrivă, dacă nu ne va sta în ajutor prin harul Său după obicei Cel ce vine pururea în ajutor lăsând cel puţin în Roma cea veche o sământă de evlavie şi confirmându-ne astfel făgăduinţa Sa nemincinoasă faţă de corifeul Apostolilor (Mt. 16, 18).[67]

V. *Al doilea Proces*[68]
(Constantinopol, mai—iunie 662)

XXXIII. Iar după acestea i-au adus la Constantinopol şi au făcut un proces împotriva lor. Şi după ce i-au anatemizat şi afurisit pe

67 „Această scrisoare e ultimul apel către Roma al mărturisirilor care, asumându-şi personal până la martiriu datoria lor intransmisibilă de a mărturisi credinţa, nu se îndoiesc de darul lui Dumnezeu către Petru prin care scaunul Romei va continua să confirme Biserica universală în credinţa ortodoxă. Strigătul de credinţă lansat spre Biserica Romei are ceva sfâşietor. — Fără a trăda credinţa mărturisită şi Sinodul Lateran din 649 pe care papa Agathon o va relua cu semeţie în 680 în *Tomos*-ul său dogmatic adresat Sinodului VI Ecumenic (şi care a fost aclamat ca odinioară la Chalcedon *Tomos*-ul papei Leon I cu formula: „Petru a vorbit prin Agathon!"). Roma se dezinteresează de soarta personală a Sfântului Maxim, a ucenicului acestui şi a fostului ei apocrisiar (ultimul întemniţat de peste 15 ani), cum se resemnase şi cu soarta tragică a propriului ei păstor, sfântul papă Martin I, căruia i-a ales un succesor înaintea morţii lui şi împotriva voinţei exprese a celui ce era încă episcopul ei. De-a lungul drumului care-l duce de la mărturisire la martiriu, Sfântul Maxim încarnează în conduita sa faţă de Roma adagiul eclezіologic: *mereu cu Roma, niciodată contra Romei, uneori fără Roma.* Numeroşi au fost cei care, după el, aveau să facă aceeaşi experienţă" (Garrigues, *op. cit.*, p. 445—446). Valabilă în mare aşa pentru primul mileniu creştin, situaţia avea să se schimbe însă începând cu secolul IX, când papalitatea romană, confiscată de franco-germani, avea să alunece tot mai evident pe o pantă dogmatică şi eclezială ce avea să o înstrăineze tot mai mult de Adevărul Tradiţiei patristice înlocuit cu surogatele augustinismului şi scolasticii, determinând reacţia de protest a Bisericii Ortodoxe răsăritene, şi culminând în „schismă" — respectiv în *opoziţia faţă de Roma; deci, chiar şi contra Romei pentru Adevăr.*

68 Drept ultim capitol al relatării Discuţiilor de la Bizya şi Rhegium copiştii au anexat ca epilog un fragment extras din Actele Sinodului VI Ecumenic (Mansi. XI, 73—76, reluat în P.G. 90, 169 C — 172 B) privitor la cel de-al *doilea* proces al Sfântului Maxim şi tovarăşilor săi în faţa unui sinod la Constantinopol în anul 662. Autorul lui este un martor ocular; după J.M. Garrigues (*op. cit.*, p. 446), probabil din nou unul din fraţii Spudei.

cel întru Sfinți Maxim, pe fericitul Anastasios, ucenicul Său, pe preasfântul papă Martin, pe sfântul Sofronie patriarhul Ierusalimului și pe toți ortodocșii care cugetă la fel cu aceștia, l-au adus și celălalt fericit Anastasios și, lovindu-l cu aceleași anateme și ocări, l-au predat arhonților (din Senat) grăind așa:

„Și tu, Anastasie, care ai îmbrăcat haina întunecată a blestemului public al anatemelor, ai fost scos de sub ascultarea canonică, ca unul ce ai fost deferit stării gheenei pe care ai ales-o, ilustrul și cinstitul Sacru Senat, instanța juridică prezentă împreună cu noi, aplicându-ți, după cum vor hotărî, pedepsele prevăzute de legile politice (de stat) pentru blasfemiile și comportamentele tale tiranice atât de mari. Căci împotriva acestora există o decizie a prezentului Sinod care a hotărât canonic, cu împreună-lucrarea preaputernicului Hristos, adevăratul Dumnezeul nostru, măsurile ce trebuie luate împotriva voastră, Maxime, Anastasie și Anastasie; pentru că s-a hotărât ca cele făptuite și grăite de voi fără evlavie să fie supuse asprelor pedepse ale legilor — chiar dacă nu există pedeapsă vrednică pentru ofensele și blasfemiile voastre. Lăsându-vă pentru o mai mare pedeapsă dreptului Judecător, și golind de valabilitate pentru viața (voastră) prezentă acrivia legilor, drept pentru care v-ați câștigat dreptul de a rămâne în viață, hotărâm pentru voi ca preaslăvitul eparh aici de față, să vă ia îndată la el în pretoriul său de guvernator peste mulți, să vă bată peste spate cu vine de bou, pe voi, pe Maxim, Anastasie și Anastasie, după care să taie din rădăcină organul neînfrânării voastre, adică limba voastră blasfemiatoare, apoi va tăia prin fier și nelegiuita voastră mână dreaptă care a slujit gândului vostru blasfemiator. După aceasta, plimbându-vă, lipsiți de aceste spurcate mădulare ce vă vor fi smulse, prin toate cele douăsprezece districte ale acestei Capitale vă vor preda exilului veșnic și arestului perpetuu pentru tot timpul vieții care vă va mai fi rămas ca să vă plângeți rătăcirile blasfemiatorii ale blestemului pe care l-a iscodit împotriva noastră și care s-a întors acum asupra capului vostru".

Luându-i, deci, eparhul și aplicându-le pedeapsa le-a tăiat mădularele[69] și plimbându-i în jurul întregului Oraș i-a exilat surghiunindu-i în Lazica.[70]

Traducere și note
diac. lect. Ioan I. Ică jr.

69 „În 662 scopul eshatologic prevăzut de Dumnezeu înainte de veacuri sub chipul Mielului (I Pt. 1, 20) își imprimă definitiv pecetea în trupul Mărturisitorului, făcând din el un Martir, adică un martor al Celui Înviat". (*Charité, avenir...*, p. 75).

Sfântul Maxim avea 84 de ani când a suportat acest barbar supliciu.

70 Lazica se situa pe coasta de est a Mării Negre, la poalele Caucazului, pe teritoriul actual al Gruziei: „Din Phasis, oraș al aceleiași țări a lazilor îl scosese în 626 Herakleios pe Kyros pentru a face din el patriarhul Alexandriei care trebuia să restaureze pe baza „formulei-minune" a monoenergismului unitatea Bisericii permițând, în același timp Imperiului să supraviețuiască. Între supraviețuire și Înviere, Maxim o alege încă din acel timp, pe cea de-a doua" (*Ibidem*).

CRITICA MONOFIZITISMULUI PATRIARHULUI SEVER AL ANTIOHIEI ÎN OPERA SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL*

1. Opera Sfântului Maxim Mărturisitorul, moștenită de Biserica Ortodoxă, apare înaintea oricui drept credincios, ostenitor pentru mântuire, așa cum zice și Pr. prof. Dumitru Stăniloae în studiul său introductiv al traducerii scrierilor Sfântului Maxim din Filocalia românească „ca o sinteză grandioasă și personală a marilor curente filozofice ale antichității și a principalelor idei patristice... topite într-o largă viziune proprie, dominată de Logosul care a coborât prin întrupare până la cele mai de jos și a străbătut prin înălțare, cu omenitatea lui, dincolo de toate, cuprinzându-le pe toate, ca pe toți cei ce vor să-i mântuiască îndumnezeindu-i".[1]

Sfântul Maxim Mărturisitorul s-a născut în anul 580 într-o familie nobilă, din regiunea Golan. Rămas orfan la 9 ani, a fost încredințat unei mânăstiri din Palestina, dominată de gândirea origenistă.[1a] La anul 614 se retrag la o mânăstire din Crysopolis, de pe țărmul răsăritean al Bosforului, de unde, după 10 ani s-a mutat la o mânăstire din Cyzic. Pe la 626 pleacă din cauza incursiunilor ce le făceau perșii în acea regiune; pe la anul 632 se afla în Africa, împrietenit cu Sofronie, viitorul patriarh al Ierusalimului. Acesta din urmă începuse lupta contra ereziei monotelite care apăruse de curând.

Patriarhul Serghie al Constantinopolului sfătuise pe împăratul Eraclis să-i câștige pe monofiziții de la granița răsăriteană a imperiului, pentru a se putea sprijini pe ei contra amenințării perșilor. Acest lucru nu se putea face decât pe baza unui compromis, care lăsând pe al doilea plan problema celor două firi în Hristos, obligă pe cele două partide să admită o singură lucrare în El.

Pentru această idee au optat câțiva episcopi ortodocși.

În anul 630 a fost ridicat în scaunul de patriarh al Alexandriei Cyrus din Phasis. La 633 s-a încheiat înțelegerea formală între ortodocși și monofiziți. Cel care a sesizat pericolul acestui compromis a fost Sofronie. El se prezintă la patriarhul Cyrus, rugându-l să renunțe la publicarea

---

* Lucrare de Seminar susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie la Catedra de Dogmatică și Simbolică sub îndrumarea P.C. Prof. Dr. Ioan I. Ică care a dat avizul de publicare.

1 Sf. Maxim Mărturisitorul, Filocalia, vol. II, trad. de Preot Stavrofor dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, p. III.

1 a Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua, trad. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, 1983, p. 5.

pactului. Nu a reușit să-l convingă, de aceea s-a dus la patriarhul Serghie din Constantinopol. De la acesta obținu promisiunea ca cel puțin să nu se vorbească nici de o lucrare nici de două în Iisus Hristos.

Potrivit acestei învoieli, Serghie publica la 634 o epistolă sinodală. După aceasta Sofronie ajunse patriarh al Ierusalimului. În acest context, Serghie se adresa papei Onoriu, cerându-i să consimtă cu epistola sa sinodală și cu trecerea „sub tăcere" a problemei, de este o lucrare sau două în Iisus Hristos. Papa se declară de acord cu Serghie, admițând că în Hristos este o singură voință. În 634 Sofronie își publică și el Epistola lui Sinodală, în care face distincție clară între cele două lucrări în Hristos. A domnit apoi o perioadă de liniște relativă. În anul 638 împăratul Eraclie publică așa-numitul „Echtesis" prin care poruncea tăcere asupra chestiunii de este o lucrare sau două în Hristos, dispunând ca toți să mărturisească o singură voință în El.[2] Acum Sfântul Maxim Mărturisitorul intră în luptă cu toată puterea pentru apărarea dreptei credințe. Pentru că patriarhul Sofronie al Ierusalimului moare în anul publicării decretului, Sfântul Maxim devine conducătorul acestei lupte. El este sufletul mișcării care pornește din Africa pentru păstrarea nepătată a credinței.

În iulie 645 poartă o dispută cu Pyrrhus, fostul patriarh monotelit al Constantinopolului. În același timp ia parte la mai multe sinoade în Africa pentru osândirea monotelismului și monofizitismului. Pe la anul 646 se afla la Roma unde îl determină pe papa Martin să convoace sinodul din Lateran, care de asemenea condamnă monotelismul.

În 648, împăratul Constantin II (641—668) dăduse un decret prin care oprea prin pedeapsă grea discuțiile dacă în Hristos este una ori două lucrări și voințe (Typos). Primele victime ale Typos-ului au fost Sfântul Maxim și papa Martin.

La 653, Sfântul Maxim era arestat și dus la Constantinopol, aici a fost condamnat; la 655 este exilat la Bizija în Tracia. Este trimis apoi în Perberis. La 662 este adus împreună cu Atanasie apocrisiarul și cu un alt Atanasie, ucenicul său, la Constantinopol. Pentru că nu respectau restricțiile impuse de autorități, asupra problemei de este în Hristos una sau două voințe și lucrări, li se taie limba din rădăcină și mâna dreaptă, ca să nu mai poată comunica adevărul nici cu graiul, nici în scris.[3]

Cei trei au fost trimiși apoi într-un al treilea exil în țara Lorzilor, pe coasta răsăriteană a Mării Negre, unde Maxim, rămas simplu monah până la sfârșitul vieții, trecu în același an (662), la 13 august, la Domnul, în urma chinurilor suferite la venerabila vârstă de 82 de ani.[4]

2. Combaterea monofizitismului lui Sever.

În momentul apariției monofizitismului în varianta moderată susținută de Sever, Sfântul Maxim se afla la Alexandria. În același timp în

2 Filocalie, vol. II, pg. VI.
3 *Ibidem*, p. VII.
4 *Ibidem*.

Alexandria se găsea și Ioan Cubicularul — prefectul Africii, căruia sfântul Maxim îi adresează o **scrisoare** în care combate greșeala ce nega cele două firi ale lui Hristos.

În afară de această scrisoare către demnitarul imperial Ioan Cubicularul, amintim și celelalte scrieri în care Sfântul Maxim combate monofizitismul, după cum urmează:

— Epistola către Petru Ilustrul, împotriva „celor ce neagă iconomia lui Dumnezeu cu privire la om și „tais" de la cuvântul lui Dumnezeu trupul rațional însuflețit și luat de El. Căci îl „taie" cu adevărat chiar dacă pare a-l mărturisi, spre amăgirea ascultătorilor [5];

— O altă scrisoare către Petru Ilustrul trimisă de Sfântul Maxim prin diaconul Cosma;

— O altă scrisoare către același Cosma, diacon din Alexandria „despre ceea ce este comun și propriu adică despre ființă și ipostas";

— O altă scrisoare către Cosma, în care relatează că Hristos este și Dumnezeu adevărat și om adevărat;

— Un capitol Quaest. ad. Thales, în care lămurește termenii „deosebire; câtime și ipostasul compus" al lui Hristos;

— O altă scrisoare (epistolă) către Pyrrhus.

Scrisoarea Sfântului Maxim adresată lui Ioan Cubicularul prefectul Africii, este dată într-o situație de criză în care se afla Biserica. La Constantinopol erau încercări de împăcare cu monofiziții. Pe când Ioan Cubicularul se afla în Alexandria, primește o scrisoare de la împărăteasa Patrichia, în care cerea eliberarea unor călugărițe contaminate de erezia lui Sever. Această scrisoare a produs tulburare în Alexandria pentru că întărea în mod oficial propaganda monofizită. Acest fapt l-a determinat pe Sfântul Maxim să ia atitudine. El combate greșeala ce nega cele două firi ale lui Hristos, pe motiv că ea introduce separație între ele asemenea lui Nestorie. Sfântul Maxim arată că domnia firilor nu se opune unirii lor în ipostasul cel unul „căci fiind Mijlocitor între Dumnezeu și oameni (I Tim. II, 5) trebuie să păstreze unitatea de natură cu cele între care mijlocește, fiind amândouă". [6] Cu citate din Sfântul Chiril — Sfântul Maxim explică problema de care se folosește Sever „o fire a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat" împotriva lui Nestorie, [7] căci acela (Nestorie) ținea la cele două firi despărțite. De aceea Sfântul Maxim conchide „Deci precum am spus, cei ce voiesc să fie cu adevărat binecredincioși, trebuie să mărturisească „o fire a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat" ca să arate prin această unire extremă, dar să spună iarăși „două firi", ca să arate deosebirea celor adunate împreună și păstrate neamestecat după unire. Căci Părinții, în chip cuvenit, n-au obișnuit să arate prin altă expresie deosebirea". [8]

---

5 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrisori*, vol. 81, trad. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, București, 1990, p. 100.

6 *Ibidem*, p. 69.

7 Pr. prof. acad. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Craiova, 1991, p. 51.

8 Pr. prof. acad. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 51.

În ce priveşte numărul de două firi, Sfântul Maxim spune: „tot numărul este arătător al deosebirii şi nu al împărţirii".[9]

Sfântul Maxim arată că este important să se cugete că dumnezeirea şi umanitatea s-au unit „în mod neîmpărţit şi neamestecat în ipostasul cel unul al lui Hristos, fie că se foloseşte expresia „două firi", fie „o fire a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat".[10] Nestorienii şi monofiziţii nu primeau o unitate a două firi într-un ipostas.

Puterea ipostasului divin de a uni în chip neîmpărţit şi neamestecat cele două firi în sine, contrar monofizitismului şi nestorianismului, o exprimă Sfântul Maxim, astfel: „Deci, după Părinţi, unirea după ipostas este adunarea celor de altă fiinţă într-un întreg, fiecare din cele ce s-au compus în El păstrând nealterată şi nedespărţită proprietatea ei naturală faţă de cealaltă. Deci cel ce mărturiseşte unirea după ipostas, chiar dacă spune două firi după unire, unite în mod neîmpărţit „adică în unirea după ipostas, nu se abate de la adevăr".[11]

În ce priveşte numărul pentru indicarea deosebirii dumnezeirii şi umanităţii, neamestecate în Hristos, Sfântul Maxim spune: „Deci dacă s-a arătat că numărul nu poate produce, nici împuţina, nici introduce vreo împărţire, ci arată simplu câtimea... ce bănuială de tăiere sau de împărţire le mai poate rămâne celor ce răzvrătindu-se împotriva Sfintei Biserici, au refuzat dreapta credinţă... sub masca de a nu voi să taie umanitatea lui Hristos".[12]

Persoana lui Hristos este una constituită din două firi: El e o unitate a dumnezeirii şi a umanităţii, fără să le contopească. El este prin aceasta centrul unităţii tuturor în Dumnezeu. În Hristos, nici una din cele două firi nu este singură, ci coexistă cu cealaltă. În Hristos, firea dumnezeiască actualizează, cu cea omenească, un mod nou de manifestare a puterii ei, iar firea omenească creşte în puterile ei, prin noi puteri ce-i vin din firea dumnezeiască.

În Epistola către Petru Ilustrul, este cuprins răspunsul Sfântului Maxim la cererea acestuia de a-i arăta erorile monofiziţilor.

Sfântul Maxim îşi începe scrierea prin expunerea despre cele două firi în Hristos, prin arătarea semnificaţiei numărului pe care monofiziţii îl negau în Hristos pe motiv că L-ar împărţi. El spune că numărul nu împarte, ci este „numai indicator al câţimii lucrurilor..., fie unite, fie despărţite".[13]

Câtimea este explicată de Sfântul Maxim, fiind ca o diversitate şi „e legată numai de deosebire".[14] De deosebire în Hristos nu poate fi vorba fără câtime, însă nici de câtime nu se poate vorbi fără număr.

Sfântul Maxim spune că monofiziţii nu ar mai trebui să vorbească de nici o deosebire în HS, dacă nu admit un număr în El,[15] iar dacă

---

9 *Ibidem*, p. 51.
10 *Ibidem*, p. 53.
11 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, p. 79—80.
12 *Ibidem*, p. 80—81.
13 *Ibidem*, p. 100.
14 *Ibidem*, p. 101.
15 Pr. prof. acad. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii...*, p. 58.

neagă câtimea firilor păstrate în Hristos după unire să nu îndrăznească să vorbească nici de deosebirea firilor.

În felul acesta, spunând ei că în Hristos este, după unire o deosebire, nu pot spune că Hristos e după unire una, după toată rațiunea și modul. De atunci Hristos este două când recunosc deosebirea după unire, după o rațiune și un mod oarecare.[16] Deci ei greșesc când recunosc deosebirea după unire a firilor în Hristos, nu recunosc și firile a căror deosebire o recunosc. Când ei spun „o singură fire, dar compusă", anulează deosebirea între firea creată și necreată.

Cu privire la unitatea dumnezeirii și umanității în Hristos, Sfântul Maxim arată pe larg cele despre întruparea Mântuitorului și existența lui Dumnezeu înainte de trup și cu trupul inițial care l-a luat din Sfânta de Dumnezeu Născătoarea Fecioara Maria. Hristos e Dumnezeu făcut om dintr-o inițiativă a lui Dumnezeu și El nu poate să nu rămână și Dumnezeu, dacă e cu adevărat Dumnezeu.[17]

Sfântul Maxim Mărturisitorul numește întruparea ca un produs al unui „mod" voit de Dumnezeu, un mod al iconomiei și un produs al unei legi firești; ori tocmai prin acest mod al iconomiei înalță și firea omenească la o stare mai presus de ea fără să o anuleze, precum prin el are loc și coborârea lui Dumnezeu la nivelul lucrării prin firea omenească, fără să iasă din ființa Lui.[18]

Hristos este un ipostas compus neavând o fire compusă. Acesta este un fapt deosebit a vedea un ipostas compus fără o fire compusă, supusă categoriei speciei ei. Dumnezeu Cuvântul se face însă compus de bunăvoie și ipostas al firii omenești. Nu e făcut așa prin faptul că firea dumnezeiască se unește printr-o lege interioară, fără voia Lui cu cea omenească.[19] Trebuie să mărturisim că în Hristos este pe de o parte o doime a firilor neamestecate, pe de alta trebuie să mărturisim unul ca ipostas „neprimind nici o despărțire sau împărțire el ca întreg din pricina deosebirii firilor, trebuie să-l mărturisim astfel în așa măsură ca să-l credem ca fiind un singur ipostas și înainte de timp și după întrupare; și să fie îmbinat de către noi și slăvit ca Unul din Sfânta și împărăteasca Treime".[20]

Hristos nu e o fire compusă sau o unitate de natură prin compoziție, cum spuneau Apolinarie și Sever, deoarece firile își păstrează după unire diversitatea lor. Dar nu e nici o doime ipostatică cum susține Nestorie pentru că firile Lui, după ce s-au unit nu subzistă în ele însele, ci Cuvântul lui Dumnezeu și-a făcut propriul trup însuflețit mintal și rațional. Când se vorbește despre ipostasul Lui, se poate spune că e și Dumnezeu și om, dar când se vorbește de firile Lui, nu putem spune că firea dumnezeiască e și fire omenească, pentru că copleșirea prin puterea spirituală divină a modului de zămislire și naștere a trupului Cuvântului a fost totodată o coborâre a lui Dumnezeu la oameni, căci

16 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, p. 102.
17 Pr. prof. acad. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii*..., p. 58.
18 *Ibidem*.
19 *Ibidem*, p. 59.
20 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, p. 106.

prin ea s-a făcut pe Sine însuşi om fără să înceteze a fi şi Dumnezeu. Coborârea a fost totodată prilejul manifestării puterii Sale. Nu poate fi vorba că Dumnezeirea, coborându-se prin lucrarea la materie ar cădea din puterea Sa, pentru că s-ar dovedi mai slabă decât materia. Aceasta este o concepţie panteistă.

Sfântul Maxim dă o exprimare potrivit unirii libere a lui Dumnezeu cu umanitatea folosind pe Dionisie Areopagitul care zice: „S-a unit în chip deosebit din iubirea de oameni. Căci s-a făcut părtaş de ale noastre în mod integral, într-unul din ipostasurile Lui, readucând în Sine însuşi şi nefăcându-şi micimea omenească din care s-a compus (în chip negrăit). Din aceasta, Iisus cel simplu şi cel etern a luat prelungirea temporală şi s-a făcut interior firii noastre, El, Cel ce în chip suprafiinţial e în afara întregii rânduieli a firii".[21]

Sfântul Maxim repetă în răspunsul său ceea ce a scris şi în a doua Epistolă către Cosma, cum că Cuvântul dumnezeiesc a rămas Dumnezeu căci era neschimbabil şi a luat şi firea schimbată a noastră din iubirea Sa de oameni înnoind-o, făcând-o fără de păcat prin faptul că El însuşi şi-a format-o din Fecioara Maria. Dumnezeiasca Lui iubire, unită cu atotputernicia Lui, le-a putut face pe amândouă în aşa fel ca să se facă Om adevărat, dar înnoit sau fără de păcat. Din iubire se coboară la unirea cu omul făcându-se El însuşi purtătorul pătimirii noastre curate, ca să arate firea noastră înnoită şi prin lucrarea ei.

În aceasta se arată că S-a coborât Cuvântul, iar pe de altă parte că şi-a arătat puterea Lui, întrucât se face Om printr-o zămislire, mai presus de legea firii.

Iubirea lui Dumnezeu cel personal implică peste tot paradoxul unirii Lui cu umanitatea.

Cu privire la întruparea Domnului Hristos din Fecioara Maria, Sfântul Maxim aduce lămuriri în scrisoarea către Pyrrhus unde lămureşte că Hristos „Unul şi acelaşi Dumnezeu Cuvântul şi înainte de timp şi cu trupul pe care însufleţit mintal L-a luat din Sfânta şi de Dumnezeu Născătoarea Fecioara Maria. Căci Fiul lui Dumnezeu a binevoit să se facă El însuşi sămânţa întrupării Sale ca să se facă şi om, cu adevărat, şi să ne arate, prin zămislirea fără de sămânţă şi prin naşterea nestricăcioasă şi prin firea înnoită, dar nepătimind prin înnoire nici o micşorare. Căci taina aceasta a fost o coborâre (o chenoză) de bunăvoie a lui Dumnezeu la oameni pentru bunătatea Lui. Dar această coborâre de bunăvoie, prin trup, n-a fost o cădere a dumnezeirii. Căci a rămas ceea ce era, deşi s-a făcut ceea ce nu era. Şi-a păstrat ceea ce s-a făcut, rămânând însă ceea ce era. Căci era de oameni iubitor".[22]

Sever susţinea faptul că Logosul întrupat nu este un subiect nou, ci doar o stare nouă, Iisus Hristos menţinându-şi şi prin întruparea Sa identitatea cu Logosul divin. Se poate vedea că despre firea omenească se vorbeşte doar în contextul celei dumnezeieşti. Chiar oscilaţia terminologică a lui Sever este concludentă, el reducând cele două firi

21 Pr. prof. acad. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii*..., p. 61.
22 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, p. 153—154.

la cea una. El spune: „Cel născut din Tatăl înainte de veci, s-a pogorât din ceruri... s-a făcut trup de aceeași esență cu al nostru, însuflețit de suflet rațional... El a rămas ceea ce era și și-a unit Sieși ipostatic un trup care posedă suflet rațional, în așa fel ca, din două naturi, din Dumnezeirea necreată și umanitatea creată, s-a arătat un singur Hristos, un singur Domn, o singură persoană, un ipostas, o singură fire întrupată a Cuvântului".[23]

Această taină a lui Hristos, Sfântul Maxim o vede realizată prin „asumare". Dumnezeu acordă umanității prețuire. Nu era o necesitate în faptul de a se fi făcut om, dar aceasta, o explică Sfântul Maxim prin iubire. În bunăvoința de a asuma trupul arată și voința de a-l păstra neschimbat în ființă, dar și pe aceea de a-l înălța la o viață fericită prin unirea cu Sine ca Dumnezeu.[24] Dacă ipostasul divin se face compus, unind cu firea Sa în mod liber umanitatea, iar umanitatea poate fi unită cu dumnezeirea în El, înseamnă că El a hotărât să unească firea Sa cu firea omenească, sau că firea Sa dumnezeiască a făcut-o pe cea omenească capabilă pentru aceasta dinainte de crearea ei.[25]

Fiul lui Dumnezeu séa făcut om din **libertate**. Altfel n-ar fi Dumtut alcătui o fire compusă cu firea omenească a lui Hristos:

a) după dumnezeire Hristos este etern și făcător al firii omenești;

b) Dumnezeu Cuvântul s-a unit nu prin necesitatea firii Lui Dumnezeiești, ci în mod liber cu firea omenească;

c) nu și-a unit firea dumnezeiască pentru a completa firea omenească sau lumea, sau pe Sine însuși, ci pentru a o înnoi.[26]

Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om din **libertate**. Astfel n-ar fi Dumnezeu. Hristos este singurul care s-a făcut om, de la Sine prin libertate deplină. Orice alt om e adus la existență fără voia lui și aceasta îi impune o îndatorire a ascultării. Dar în scopul acesta el e înzestrat în cadrul firii lui, pe care nu el și-o dă în mod liber cu o anumită libertate. Dumnezeu Cuvântul se face om în mod liber. Deci nu întregindu-și dumnezeirea Sa și nu întregind umanitatea Sa prin întrupare. Dacă Dumnezeirea s-ar întregi prin umanitate, El n-ar fi Dumnezeu. Deci El n-are „o fire compusă", căci o fire compusă e întreagă numai având toate părțile ei. Dacă Dumnezeirea ar întregi umanitatea sau lumea, n-ar fi creat lumea sau umanitatea ca un întreg, fiindcă n-ar fi putut. Și în acest caz n-ar putea-o întregi nici prin întâmplare, căci și El ar avea nevoie să se întregească cu ea, deci ar avea o insuficiență în bine. Toate cele făcute de Dumnezeu au fost „bune foarte". Dar au fost „bune foarte" pentru că au fost capabili să ajungă la deplina iubire cu Dumnezeu, contribuind și cu voia lor: Neurmând însă acest drum s-au slăbit prin voia lor și Creatorul lor a venit să le înnoiască și să le ducă la deplina înnoire cu El.[27]

---

23 Drd. Ioan Mircea Ielciu, *Hristologia lui Sever al Antiohiei și importanța ei în contextul dialogului cu neocalcedonienii* în „Ort". XL (1988), nr. 4, p. 89.

24 Pr. prof. acad. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii...*, p. 61.

25 *Ibidem*, p. 62.

26 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrisori*, p. 103, nr. 196.

27 *Ibidem*.

Într-o altă scrisoare către Petru Ilustrul, trimisă de Sfântul Maxim prin acelaşi diacon Cosma, vizează pe scurt credinţa mărturisită de el contra erorilor monofizite. Se referă mai mult la termenii de câtime pentru deosebirea firilor, în ipostasul cel nou al lui Hristos.

„Hristos este deodată şi acelaşi Dumnezeu şi om. Căci n-a lăpădat ceea ce era, făcându-se cu adevărat ceea ce nu era, fiindcă e neschimbat nici n-a alterat ceea ce s-a făcut, rămânând ceea ce era. Fiindcă e de oameni iubitor". Dacă s-a făcut om din iubire de oameni cum ar altera umanitatea asumată prin întrupare? „Ci e întreg amândouă în mod natural, după ipostas ca unul din amândouă şi salvând prin Sine cel unul pe amândouă, fără schimbare şi fără micşorare, ci fiind acesta cu adevărat prin unirea cea după ipostas".[28]

Valorile umanităţii nu pot exista decât în relaţia dintre un Dumnezeu personal şi omul ca persoană. Sfântul Maxim afirmă deplinătatea firii omeneşti, contra „hotărârii" lui Serghie de a nu se vorbi decât de recunoaşterea unei voinţe în Hristos.

Unirea după ipostas fiind opusă împărţirii dar nu deosebirii de natură a celor unite în El desfiinţează cu desăvârşire împărţirea, dar păstrează deosebirea. Iar pe aceasta o arată numărul.[29] Problema unirii celor două firi îi creează lui Sever dificultăţi mari, fapt pentru care el nu are mereu o atitudine constantă. Elementele constitutive ale persoanei lui Hristos, umanitatea şi divinitatea, sunt numite de Sever, esenţe nu firi. „Hristos însuşi e fiu din aceeaşi esenţă cu Cel ce L-a născut şi din iubire a devenit fără schimbare de aceeaşi esenţă cu noi". De aici rezultă că umanitatea şi divinitatea (chiar dacă sunt numite de el esenţe) nu s-au amestecat între ele, ci continuă să existe neîncetat în persoana lui Hristos. Sever foloseşte în susţinerea ereziei sale patru expresii adoptate de monofiziţi [30] şi folosite mai frecvent în diferite conjuncturi şi anume:

a) din două firi
b) fire compusă
c) unire ipostatică şi
d) o singură fire.

Sfântul Maxim explică şi în alte epistole stăruind asupra faptului că în Iisus Hristos este un ipostas compus şi două firi neamestecate. Chiar într-o altă epistolă către Cosma îşi propune să trateze mai pe larg raportul între fiinţă sau fire şi ipostas. Sfântul Maxim spune, urmând Sfinţilor Părinţi — Vasilie, Grigorie — că ipostasul e particularul, iar firea asumată e comunul, deci **creaturile identice după fiinţă sunt diferite după ipostas.** Cele unite într-un ipostas se deosebesc după raţiunea substanţei cum e sufletul şi trupul. Faptul că ipostasul rămâne distinct de alte ipostasuri, dar păstrează unitatea de fiinţă cu alte ipostasuri, (la oameni această unitate de fiinţă cuprinde părţi ce nu se contopesc) deschide putinţa înţelegerii întrupării. Fiul lui Dumnezeu este

28 *Ibidem*, p. 115—116.
29 Pr. prof. acad. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii*..., p. 63.
30 Drd. Ioan Mircea Ielciu, *art. cit.*,..., p. 90.

deosebit ca ipostas de Tatăl şi de Duhul, dar de o fiinţă cu Ei, dar şi de o fire comună cu a oamenilor unită dar neamestecată cu cea dumnezeiască.[31] A fost necesară atât păstrarea ambelor firi neamestecate, cât şi unirea lor într-un ipostas compus, ca să se realizeze comunitatea Lui necontopită şi cu Tatăl şi cu oamenii. În Hristos sunt două firi: cea omenească şi cea dumnezeiască. Foamea, setea, oboseala, somnul aparţin firii umane. Săturarea a cinci mii de oameni cu cinci pâini, oferirea de apă vie femeii Samarinence, mergerea pe mare, aparţin firii dumnezeieşti. Fiecare din cele două firi păstrează fără greşeală proprietăţile sale. Aceste proprietăţi unesc firile într-o singură persoană: puterea a îmbrăcat slăbiciunea, maiestatea a îmbrăcat smerenia, eternitatea a îmbrăcat moartea. Ideea păstrării proprietăţilor de către fiecare fire a trecut fără modificări în textul adoptat de Sinodul de la Calcedon, hristologia fiind destul de argumentată. Păstrarea proprietăţilor firilor e o idee antimonofizită, fiindcă păstrarea proprietăţilor înseamnă păstrarea firilor. Această păstrare asigurând unitatea persoanei, aduce şi comunicarea însuşirilor. Fiecare chip lucrează cu participarea celuilalt, ceea ce îi este propriu. Logosul lucrează ce este al Logosului şi trupul ce este al trupului. Nu aparţine uneia şi aceleiaşi firi să plângă de mila lui Lazăr, prietenul său mort de patru zile şi pe acelaşi om să-l învieze, sau să stea răstignit pe lemn şi schimbând ziua în noapte, să cutremure toate elementele, sau să fie străpuns de cuie şi în acelaşi timp să deschidă credinţei tâlharului porţile raiului.[32]

Ştim desigur că El „n-a venit să strice legea, care e lege dumnezeiască şi în acelaşi timp legea firii noastre (Rom. II, 14), ci să o împlinească (Mt. V, 17), adică să ceară oamenilor să meargă mai sus spre ţinta împlinirii lor ca oameni, ţintă la care El se află."[33] Scopul întrupării Logosului a fost învingerea morţii, distrugerea diavolului şi mântuirea omului. Noi nu am putea folosi victoria biruitorului asupra morţii, dacă această victorie s-ar fi obţinut în afara firii noastre.[34]

Tot în această epistolă către diaconul Cosma, Sfântul Maxim evidenţiază consecinţele absurde ce decurg din eroarea lui Sever care identifică firea cu persoana în Hristos. Aceasta confundă firile între ele, într-una singură, în sens monofizit, dacă ipostasul este unul, sau le desparte în două persoane, în sens nestorian, recunoscând că firile sunt două.[35] Confundând firea cu ipostasul, deosebirea calităţilor naturale ale ipostasului de care vorbeşte Sever va fi sau o împărţire a ipostasului în ipostas dumnezeiesc şi omenesc, dacă prin aceste calităţi înţelege cele două firi, sau o identificare a firii omeneşti cu Cuvântul, necunoscând o deosebire reală a firilor, ci numai a calităţilor unei singure firi. Iar dacă trupul nu are nici o deosebire de Cuvântul după fire, el va fi în mod

31 Pr. prof. acad. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii...*, p. 61.

32 Pr. prof. Ioan G. Coman, *Momente şi aspecte ale hristologiei precalcedoniene şi calcedoniene*, în „Ort" Nr. 1 XVI (1965), p. 71.

33 Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Bucureşti, 1978, p. 29.

34 Pr. prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, în „Ort" XVII Nr. 1 (1965) p. 71.

35 Pr. prof. acad. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii...*, p. 67.

clar şi de o fiinţă cu El, dar atunci va fi şi de o fiinţă cu Tatăl şi cu Duhul. Şi Treimea va deveni pătrime. Sau, dacă trupul va fi de un ipostas cu Cuvântul va fi ca unul ce e împreună cu Cuvântul, de o altă fiinţă, deosebit atât de fiinţa lui Dumnezeu, cât şi a oamenilor. „Hristos nu va fi în acest caz nici Dumnezeu, nici om ...".[36]

Sfântul Maxim arătând credinţa dreaptă a Bisericii, spune spre sfârşitul acestei Epistole, între altele, cu noi nuanţe cele despre „taina unităţii şi unicităţii ipostasului lui Hristos, compus din firi deosebite şi lucrând deosebit, dar ca Unul prin ele: Deci cunoscând după unire deosebirea reală a firilor din care s-a compus Hristos, nu ignorăm identitatea (unicitatea) Lui după ipostas, dacă părţile lui Hristos, ce se deosebesc întreolaltă prin natură, nu se deosebesc (nu se despart) după ipostas, ca unele ce aparţin, ca unui întreg, Celui ce s-a compus. Căci părţile întregitoare ale întregului, nu se pot despărţi întreolaltă, nicidecum, datorită întregului. Iar crezându-l ca fiind după unire în două firi, în mod neîmpărţit şi neamestecat, vestim pe acelaşi deplin în dumnezeire şi deplin în umanitate, ca pe un întreg în părţi.... Căci Hristos nu este numai din „acestea, ci şi în acestea şi mai propriu-zis acestea. Şi numărăm pe cele din care este Hristos „nu împărţindu-L, ci numai arătând deosebirea lor păstrată după unire ... şi declarăm ale Lui şi minunile şi pătimirile, ca ale Celui ce e Unul, adică ale lui Hristos, care lucra şi cele dumnezeieşti şi cele omeneşti: cele dumnezeieşti trupeşte, pentru că săvârşea minunile prin trupul nelipsit de lucrarea Lui naturală, iar pe cele omeneşti dumnezeieşte, pentru că primea nesilit de fire, cu voia şi prin stăpânire, experienţa patimilor omeneşti. Şi a lui e crucea şi moartea şi mormântul şi învierea şi înălţarea la ceruri, din care coborând fără trup, nu s-a strămutat schimbând locurile, Cel ce nu e încăput, de cele create prin nici o raţiune, căci e liber de orice circumscriere. Ci s-a arătat, prin trup, ca Cel prin fire iubitor, făcându-se încăput prin naşterea adevărată din femeie, precum a voit, în cele ale noastre. De aceea, îi aducem Lui, şi după ce S-a întrupat, o singură închinare, împreună cu Tatăl şi cu Duhul".[37]

Într-o altă scrisoare către acelaşi diacon Cosma, Sfântul Maxim, mărturiseşte că Hristos este şi Dumnezeu adevărat şi Om adevărat. El spune: e Dumnezeu prin faptul că Dumnezeu Cuvântul făcându-se om nu se putea schimba fiind prin fire neschimbabil. „Hristos ca Dumnezeu e necauzat şi pentru Sine. Căci naşterea din Tatăl nu înseamnă că e cauza, ca toate cele create din nimic de o putere superioară lor. El e împreună cu Tatăl din veci. Tatăl nu a fost niciodată fără Fiul. Fiul ţine de Tatăl. Existenţa din veci a Tatălui înseamnă existenţa din veci a Fiului. Este existenţa plenară ca iubire fecundă, care nu poate fi decât a unei Persoane pentru altă Persoană. Întrucât existenţa n-a început vreodată, existenţa din veci nu poate fi decât desăvârşită, plenară. Şi această existenţă e una cu iubirea fecundă. Iar iubirea e a unei Persoane faţă de altă Persoană. Unde nu este iubire, existenţa se veştejeşte. Deci exis-

36 *Ibidem*, p. 68.
37 *Ibidem*, p. 69.

tenţa cea fără început e existenţa personală treimică. Omul ca creatură există pentru Dumnezeu. Dumnezeu e prin Sine şi pentru Sine. Nu e nici o cauză şi nici un scop în afară de Dumnezeu, pentru care ar exista El. El nu-şi are existenţa din altceva şi nu există ca mijloc pentru altceva nici ca să-şi ajungă desăvârşirea înaintând spre ceva. El are în Sine desăvârşirea actualizată ca existenţă deplin iubitoare".[38]

„E Dumnezeu prin faptul că Dumnezeu Cuvântul, făcându-se om, nu se putea schimba, fiind prin fire neschimbabil. Dar n-a schimbat nici umanitatea, datorită iubirii Sale de oameni. În El e puterea de a se face şi om, rămânând Dumnezeu. Şi iubirea unită cu puterea Lui, explică taina de a fi unit în Persoana Sa dumnezeirea şi umanitatea creată de El. Numai o persoană iubitoare şi atotputernică, preexistând din veci, explică această taină. Fără să cadă în panteismul care nu explică nimic, credinţa creştină explică realizarea unităţii personale a Creatorului cu creatura conştientă, făcând parte şi aceleia de fericirea veşnică".[39]

Prin faptul că Fiul s-a făcut om nu s-a introdus nici o ştirbire în egalitatea şi deofiinţimea Lui cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Cu toate că El este şi om, Iisus Hristos îşi păstrează poziţia Lui cea din veci în sânul Sfintei Treimi. Cu toate că a devenit om, El rămâne în unitatea de fiinţă cea din veci cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, având în această calitate Slava pe care a avut-o mai înainte de a fi lumea (In XVII, 5). „Devenind om, Cuvântul lui Dumnezeu nu a înmulţit ipostasurile Treimii, nici nu a rupt unitatea Sa de fiinţă cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt".[40]

Hristos, după întrupare, rămâne un ipostas din Cele trei ale Sfintei Treimi, în comunitate de fiinţă cu Ele, deşi, intră în comunitate de fiinţă cu noi, ca om; de aceea Sfântul Maxim zice: „Unitatea extremă monadei Sale ipostatice n-a primit nici o împărţire, din cauza deosebirii păstrate în mod natural (între naturi) în El, după unirea celor din care s-a compus. Fiindcă unit cu trupul însufleţit mintal, El s-a arătat, prin minuni, rămânând în mod nealterat, ceea ce s-a făcut. Şi prin amândouă, prin minuni şi pătimiri, ne-a dăruit desfiinţarea păcatului şi harul îndumnezeitor".[41]

Un alt capitol în care Sfântul Maxim Mărturisitorul combate monofizitismul, este cunoscut sub numele de Răspunsuri către Talasie în care explică şi lămureşte termenii următori: „deosebire"; „câtime", „ipostasul compus". Sfântul Maxim a tratat despre aceste probleme într-o scrisoare către unele călugăriţe din Alexandria care au venit pentru o vreme în Biserică, dar iarăşi s-au întors la monofizitism. El regretă această părăsire a dreptei credinţe şi le spune între altele: „Deci, păstrându-se şi după unire în mod neamestecat deosebirea firilor din care este Hristos, nu va fi cineva care să poată dovedi că e drept să nu se mărturisească câtimea celor ce se deosebesc în mod natural şi că nu se păstrează printr-o unire nedespărţită în Hristos ... Căci, nu va putea

38 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, p. 144, nr. 303.
39 Pr. prof. acad. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii*..., p. 70.
40 Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Bucureşti, 1978, p. 106.
41 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*..., p. 145.

spune cineva vreodată că există vreo deosebire fără câtime, dacă cugetă bine şi are măcar o cât de mică înţelegere a adevărului".[42]

În expunerea sa arată explicarea termenului **„ipostas compus"**. Iată această explicare: „Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul cel Unul Născut şi Cuvântul Tatălui, pentru Sine rămâne pururea simplu după fire, iar pentru mine se face compus după ipostas, precum numai El ştie, prin primirea trupului însufleţit mintal. Căci prin unirea deplină cu trupul, după ipostas, nu primeşte contopirea într-o singură fire şi prin deosebirea deplină faţă de trup, nu se taie, după fire în doi fii. Iar unire deplină după ipostas numesc desăvârşită neîmpărţire, precum deosebirea deplină după firi, unesc desăvârşita necontopire şi neschimbare. Căci taina dumnezeieştii întrupări nu introduce prin deosebirea după fire a celor din care constă, şi o deosebim după ipostas, nici prin unirea, după ipostas, o contopire într-o singură fire".[43]

Ipostasul poate fi complex, fără să înceteze de-a fi unul simţind, gândind, lucrând unul şi acelaşi prin toate componentele lui. O deosebire după ipostas, în Hristos, ar aduce Treimii un adaos, o contopire a firilor, L-ar face să nu fie de o fiinţă cu dumnezeirea.[44] Ca ipostas, Hristos e unul, fără o contopire a firilor sau o schimbare a lor, pentru că în acest caz, nu s-ar realiza mântuirea noastră.

Cu privire la folosirea termenului de **câtime**, Sfântul Maxim argumentează şi salvează termenul zicând: „dacă deci se salvează după unirea în Hristos a părţilor din care El s-a compus deosebirea întreolaltă a lor după fiinţă, aceasta e pentru binecredincioşi o dovadă clară că a rămas nemicşorată câtimea după fiinţă a celor unite după unire, întrucât a păstrat neschimbată definiţia şi raţiunea fiinţei fiecărei părţi faţă de cealaltă în întregul compus din ele. Iar dacă se păstrează şi identitatea întregului faţă de părţile sale sau, mai clar spus, identitate ipostatică a părţilor întreolaltă, realizată prin compoziţia întregului din ele, e vădit că în nici un mod părţile nu se deosebesc total întreolaltă în ipostasul completat din ele. Şi deci nu e nici o raţiune care să poată arăta fie ceea ce e deosebit ca fiinţă amestecat, fie unicitatea ipostasului împărţită".[45]

Ceea ce e dumnezeiesc se păstrează neschimbat, dar nu separat de ceea ce e omenesc, ci în omenesc mai bine zis în omenescul transfigurat sau ridicat la suprema înălţime, dar la o înălţime care are şi o capacitate de nesfârşită smerenie şi jertfelnicie, arătându-se prin ele dumnezeiescul, fără ca dumnezeiescul să-şi piardă ceva din puterea lui.[46]

Pe scurt, Dumnezeu nu a fost şi nu e opus umanului, şi nici umanul divinului, ci Dumnezeu vrea şi poate face din uman mediul lucrării sale, pentru că numai firile erau unite în chip neamestecat, dar şi lucrările lor, datorită ipostasului cel unul, cât şi datorită naturilor în El.

42 *Ibidem*, p. 150.
43 Pr. prof. dr. acad. Dumitru Stăniloae, *Studii* ..., p. 71.
44 *Ibidem*.
45 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, p. 134.
46 *Ibidem*, p. 277.

În ce privește cuvântul „deosebire", Sfântul Maxim arăta că deosebirea în Hristos este a ființelor, nu a calităților; și toată deosebirea introduce cu necesitate prin ea câtimea, a cărora se spune că este; iar câtimea introduce numărul care o indică, fie că e într-o continuitate, fie că e împărțită. Este accentuată de Sfântul Maxim prezența aceluiași Ipostas în cele două feluri de lucrări ale lui Hristos sau unitatea lui Hristos manifestată în toate actele și în toate însușirile Lui, deși acestea nu-și pierd caracterul dumnezeiesc, nici pe cel omenesc.

3. **Concluzii**

Scrierile Sfântului Maxim cu privire la combaterea monofizitismului sunt de o mare subtilitate. Ele se îmbină cu lămuriri prețioase asupra deosebirii între fire și persoană, sau între rațiunea firii și modul concretizării ei în persoane și a precizării voinței firii prin ipostas.

Prin ele se aduc noi precizări sensului persoanei necunoscute de filozofia dinainte de Hristos, în sens deplin, și afirmată cu tărie, dar insuficient lămurită de Sinodul de la Calcedon.

Scrierile antimonofizite sunt îndreptate cu precădere împotriva formei date acestuia de patriarhul monofizit al Antiohiei, Sever. Acesta urmărind înșelarea ortodocșilor, afirmă că în Hristos s-au păstrat deosebirile dintre calitățile divine și umane, dar continuă să refuze admiterea a două naturi în Hristos.

Sfântul Maxim arată că Sever susține prin aceasta și mai direct amestecarea firii omenești cu cea dumnezeiască într-o singură fire, care nu este nici omenească, nici dumnezeiască, ci este ceva intermediar între ele; Prin aceasta despărțea pe Hristos de Dumnezeu și de oameni, deci, oamenii nu se pot mântui, căci după teoria lui Sever, firea cea unică din Hristos e permanent și nemuritoare și muritoare, și tare și slabă, și slăvită și umilită, doctrină proprie a panteismului.

Față de afirmația lui Sever că Hristos are o fire compusă, Sfântul Maxim arată că se poate vorbi de un ipostas compus al lui Hristos, dar nu de o „fire compusă".

Ipostasul poate fi unic și totuși complex, dar o fire nu poate fi compusă, fără să-și piardă identitatea. Se poate vorbi doar la om de o fire compusă (trup și suflet), pentru că ea face parte ca atare dintr-o specie și se naște astfel. Dar în Hristos e atât firea dumnezeiască ce aparține ipostasului Lui din veci, cât și firea omenească „asumată" de El într-un moment temporal, în mod liber, pentru a o mântui.

Umanitatea lui Hristos aduce în conștiința Lui, conștiința că ea **este asumată de ipostasul dumnezeiesc.**

Față de Sever care admite numai o fire în Hristos, Sfântul Maxim afirmă că El e „în două firi, din două firi, sau două firi", lărgind formula de la Calcedon, care spunea numai „în două firi".

Era formula neocalcedonienilor, care primea și expresia monofiziților „din două firi", dar o ferea de sensul că „din două firi" a rezultat o singură fire, prin afirmarea cu sens contrar că Hristos e „două firi", nevătămate, dar unite în așa fel, încât au dat un ipostas.

Protos. drd. Mihail Filimon

PREISTORIA BIBLICĂ. VECHILE POPULAŢII DE PE TERITORIUL ŢĂRII SFINTE, ÎNAINTE DE SOSIREA ISRAELIŢILOR*

AŞEZARE GEOGRAFICĂ

Potrivit informaţiilor cuprinse în Sfânta Scriptură, dar şi a celor oferite de către arheologie, Orientul Antic, adică partea locuită, cea mai productivă a Orientului Apropiat, a constituit leagănul civilizaţiei umane. Regiunea aceasta, cunoscută şi sub numele de „Cornul Fertil", cuprinde trei mari teritorii populate: Egiptul, în sud-vest, Mesopotamia în est, iar între ele, ţara Canaanului[1].

Fiind aşezat la încrucişarea de drumuri între Europa, Asia şi Africa şi la interferenţa civilizaţiei mesopotamiene cu cea egipteană, care şi-au disputat mereu hegemonia asupra lumii antice, Canaanul are o istorie deosebit de bogată în evenimente.

Deşi are o întindere de numai circa 60 000 km[2]. (fiind situată între ţărmul apusean al Iordanului şi Marea Mediterană şi întinzându-se de la nord spre sud pe aproximativ 240 km.[3], această ţară şi-a schimbat des stăpânii, în funcţie de interesele politice ale vecinilor mult mai puternici (egipteni, babilonieni, asirieni, hitiţi, persani etc.).

Cele mai vechi denumiri sub care a fost cunoscut platoul Canaanului sunt: „Haru" (Hariusha, adică „ţara locuitorilor nisipului") sau „Retenu" atribuite de egipteni[4]; „Amurru", aflat în tăbliţele cuneiforme babiloniene (provenind probabil de la populaţia amoreilor); „ţara „Heteilor"; „ţara evreilor" etc., după numele populaţiilor care au locuit acolo pe parcursul istoriei.

Un alt nume, sub care a fost cunoscut acest teritoriu şi care a fost folosit din plin, atât de Sf. Scriptură (Gen. 12, 5; 13, 1 etc.), cât şi de documentele din perioada Imperiului Nou egiptean, este cel de „ţara Canaanului". Numele de „Canaan" apare în scrisorile de la Tell El Amarna (sec. XIV î. Hs.), care se referă de multe ori la „provincia Canaanului"[5].

Pentru creştini este importantă cunoaşterea istoriei antice a acestei ţări datorită faptului că ea este locul unde s-a format şi s-a dezvoltat poporul evreu, păstrătorul monoteismului, al legământului între Dumnezeu şi om şi al nădejdii mesianice.

* Lucrare de seminar susţinută la catedra V. Testament, sub îndrumarea Pr. Preot. Dr. Dumitru Abrudan, care a dat şi avizul pt. tipărire.

1 Pr. Prof. Athanase Negoiţă, *Biblia şi Orientul Antic*, în G.B. anul XXXII (1973) nr. 5—6, p. 519.

2 Moşe Maur, *Istoria Israelului din preistorie până după războiul de şase zile*, Tel Aviv 1972, p. 3.

3 Prof. Univ. Dr. Nicolae Neaga, *Orientul Antic. Localităţi celebre şi locuri memorabile în Palestina*, în M.B. anul X (1960), nr. 1—2, p. 19.

4 Yohanan Aharoni, *The Land of the Bible. A historical Geography*, Philadelphia 1979, p. 65—66.

5 Werner Keller, *The Bible as History*, Suffolk 1977, p. 72.

Trăind în acest punct de întâlnire a culturilor, poporul evreu a venit în contact cu multe alte popoare înrudite cu el, cu care a conviețuit pe parcursul istoriei, de la care a împrumutat în mod sigur unele idei și obiceiuri, cărora le-a dat apoi o coloratură evreiască[6]. Este adevărat că din punct de vedere religios deosebirile sunt nete — politeismul acestor popoare neavând nici o contingență cu monoteismul poporului lui Israel —, dar și influența reciprocă în celelalte domenii ale vieții — mai cu seamă în cel social[7] — este de necontestat.

SURSELE ISTORICE

În studierea istoriei vechilor populații de pe teritoriul Țării Sfinte, de dinaintea așezării pe acele locuri a israeliților veniți din Egipt, sunt întâmpinate mai multe dificultăți. Una dintre ele este aceea că preistoria Țării Sfinte și a locuitorilor ei este puțin cunoscută și fragmentară, deoarece nu există documente scrise care să dateze din perioada preistorică (cum există în cazul Mesopotamiei sau Egiptului), care să aducă lumină asupra acestei perioade din istoria Țării Sfinte[8].

La rezolvarea acestei prime dificultăți contribuie, în primul rând Vechiul Testament, prin informațiile extrem de prețioase pe care le conține. Tabelul națiunilor din Geneză, cap. 10 reflectă modul de gândire al celor vechi, cu privire la situația geopolitică a Canaanului[9]. El arată cum, după judecata păcătoșeniei omenirii prin Potop (Gen. 6—9), aceasta cunoaște un nou început, prin dreptul Noe. Potrivit textului din Geneză cap. 10, națiunile lumii cunoscute de atunci, provin din cei trei fii ai lui Noe: Sem, Ham și Iafet. Omenirea este, astfel, împărțită în trei grupe: fii lui Set la est, cei ai lui Ham la sud, și cei ai lui Iafet, la nord și vest. Cei 70 de descendenți menționați ai acestor trei fii sunt considerați a fi strămoșii națiunilor care au populat lumea, după Potop. Nu toate aceste popoare pot fi identificate, dar, în general, sunt acceptate unele identificări cum ar fi următoarele[10]:

— La descendenții lui Iafet: Gomer = cimerienii, Iavan = ionienii, Așchenaz = sciții, Elișa = cipriotii, Dadanim = locuitorii Rodosului etc.

— La descendenții lui Ham: Cuș = etiopienii și nubienii, Mițraim = egiptenii, Put = libienii, Caftorium = cretanii, Arvadeu = libanezii, Hamateu = locuitorii Hamatului, Canaan = canaaniții. — La descendenții lui Sem: Elam = elamiții, Așur = asirienii, Arfaxad = caldeenii, Aram = arameii.

6 Robert Michaud, *Les Patriarches. Histoire et theologie*, Paris 1975, p. 19.
7 *Ibidem*.
8 Carl G. Rasmussen, *The NIV Atlas of the Bible*, Michigan 1989, p. 75.
9 Yohanan Aharoni, *op. cit.*, p. 8.
10 Carl G. Rasmussen, *op. cit.*, p. 72—73.

Tabelul naţiunilor prezintă lumea etnică şi geografică cunoscută Israelului pe parcursul istoriei vechi[11]. El acordă o atenţie specială descendenţilor lui Canaan, cu care israeliţii au fost mereu în contact şi pe care îi prezintă ca fii ai lui Ham (datorită îndelungatelor lor legături cu Egiptul), deşi ei erau de rasă semită, înrudiţi cu amoreii.

Tot Sf. Scriptură ne oferă informaţii despre cei mai vechi locuitori ai Canaanului, cum sunt Rafaimii (sau Rafeii), (Gen. 14, 15), Horeii (Gen. 14, 6); despre neamurile canaanite din perioada în care a trăit Avraam (Gen. 15, 19—21), despre unele evenimente istorice care au influenţat istoria ţării, precum şi despre unele personalităţi (regi) care trăiau la acea dată în Canaan (Gen. 14).

Un alt izvor istoric asupra perioadei vechi din istoria Canaanului, îl constituie descoperirile arheologice şi epigrafice efectuate în Canaan şi în ţările vecine. Ele lămuresc şi confirmă informaţiile Sfintei Scripturi. Cele mai de seamă descoperiri arheologice sunt cele de la Ras Shamra[12], din nordul Canaanului, care au contribuit substanţial la înţelegerea civilizaţiei canaanite[13], dar şi la înţelegerea unor instituţii veterotestamentare[14]; cele din Mesopotamia (Ur, Babilon, Ninive) şi din regatul Mari[15], care prezintă o asemănare destul de pronunţată cu legile şi obiceiurile care apar în Biblie la poporul evreu[16]; şi nu în ultimul rând, documentele epigrafice şi paleografice (în frunte cu scrisorile de la Tell Amarna, din Egiptul de Mijloc, care dovedesc că în a II-a jumătate a mileniului II î. Hs., Canaanul făcea parte din imperiul faraonilor sub numele de Haru) descoperite în Egipt.

Aceste documente arheologice lămuresc multe probleme din perioada istoriei vechi a Canaanului, mai cu seamă că unele dintre ele (o parte dintre scrisorile de la Amarna) provin din localităţi palestiniene ca Ierusalim, Ghezer, Sichem etc.

Datorită faptului că cele mai vechi documente istorice canaanite provin de la începutul mileniului II î. Hs. (mijlocul Epocii Bronzului[17]), pentru perioada de dinaintea acestei date trebuie să fie consultate documentele egiptene şi mesopotamiene care datează din mileniul III î. Hs., care se referă la evenimente petrecute în Canaan.

Cel mai vechi — şi singurul din Epoca Bronzului timpuriu — document scris egiptean, datând din timpul faraonului Pepi I (2325—2275 î. Hs.), a fost descoperit în mormântul unui ofiţer egiptean, numit Weni (sau Uni). Această inscripţie dovedeşte că în acele timpuri existau în Canaan colonii şi garnizoane egiptene (după cum dovedesc şi săpăturile arheologice efectuate la Ras Shamra, Tyr, Byblos, care au

11 Y. Aharoni, *op. cit.*, p. 8.
12 Ivar Lissner, *Culturi enigmatice*, traducere de V. Adrian, Editura Meridiane, Bucureşti 1972, p. 30.
13 *Ibidem*.
14 Pr. Prof. A. Negoiţă, *Biblia şi descoperirile arheologice*, în G.B. anul XXXII (1973), nr. 7—8, p. 703.
15 André Parrot, *Discovering Buried Worlds*, London 1955, p. 110.
16 Pr. Prof. A. Negoiţă, *Biblia şi descoperirile arheologice. . .*, p. 703.
17 Y. Aharoni, *op. cit.*, p. 133.

scos la iveală monumente ridicate de către faraonii egipteni[18]). Aceeaşi inscripţie istoriseşte că Weni a fost trimis de cinci ori împotriva „popoarelor nisipurilor" care se revoltaseră contra autorităţii egiptene[19].

Un alt document epigrafic egiptean, mai recent decât cel precedent, care se referă la locuitorii vechi ai Canaanului a fost descoperit la Abydos (Nilul de Sus). El este de fapt o stelă ridicată de faraonul Sesostris III (1878—1843 î. Hs.), care istoriseşte în ce mod invadatorii (semiţi la acea dată) din Canaan au fost alungaţi de către armata egipteană, până dincolo de granițe, până la „Sekmem"[20] (Sichemul biblic, primul oraş pe care Avraam l-a întâlnit la intrarea în Canaan: Gen. 12, 6).

Alte documente epigrafice, care se referă la ţara Canaanului sunt pictura de la Beni Hassan şi „Istoria lui Sinhue".

Inscripţia de la Beni Hassan, găsită pe un zid al mormântului lui Kumhotep III (c. 1891 î. Hs.), reprezintă 37 de asiatici (semiţi) numiţi „locuitori ai nisipurilor" (canaaniţi), a căror caravană aducea stibium în Egipt (o substanţă folosită la obţinerea cosmeticelor). Numele conducătorului caravanei este Abişai (un nume biblic), iar caravana aminteşte de cea care l-a adus pe Iosif în Egipt[21] (Gen. 37, 25), care transporta tămâie, balsam şi smirnă.

Istoria lui Sinhue datează din perioada faraonului Sesostris I (1971—1928 î. Hs.), cam din aceeaşi perioadă în care patriarhii biblici peregrinau prin ţara Canaanului. Povestirea este bogată în date despre ţara Canaanului şi despre modul de viaţă al locuitorilor ei. Amestecat în intrigi politice Sinhue, un nobil egiptean, este nevoit să fugă din Egipt în jurul anului 1962 î. Hs. După ce reuşeşte să treacă de „zidul regesc" (construit pentru a apăra Egiptul de invadatorii asiatici cam în zona Canalului Suez din zilele noastre) Sinhue s-a alipit unei caravane de negustori cu care a ajuns până în Canaanul de Nord (Retenu de Sus). Acolo, un conducător local, pe nume Ammi-Enshi l-a primit cu bunăvoinţă şi, cu timpul, Sinhue a ajuns ginerele acestui rege şi conducătorul unei părţi a ţării, numită Jaa. Din descrierea acelui ţinut reiese că ţara era bogată şi pământul era foarte roditor (existau păduri, smochini, miere, grâu, vite etc.). Sunt descrise şi campaniile sale (ca şef al armatei socrului său) contra beduinilor vecini care atacau mereu pe locuitorii ţării. De asemenea, apar episoade din viaţa de zi cu zi a locuitorilor Canaanului din acele vremuri. Spre sfârşitul vieţii Sinhue s-a reîntors în Egipt (la iniţiativa faraonului) pentru a-şi sfârşi zilele acolo unde s-a născut.

---

18 W. Keller, *op. cit.*, p. 74.

19 „Majestatea Sa, a făcut război cu popoarele deşertului... Armata regelui s-a întors în siguranţă după ce a pustiit ţara popoarelor nisipurilor... după ce a distrus fortăreţele lor... după ce le-a doborât smochinii şi viile... după ce a luat un mare număr de prizonieri în captivitate. Majestatea Sa m-a trimis de cinci ori să pustiesc ţara popoarelor deşertului cu această armată, de câte ori s-au revoltat". Cit. după W. Keller *op. cit.*, p. 75.

20 „Majestatea Sa a mers până la locul numit Sekmehm... Sekmemul a căzut împreună cu întreaga nenorocită ţară Retenu", cit. după W. Keller, *op. cit.*, p. 75.

21 C. Rasmussen, *op. cit.*, p. 83.

Este interesant faptul că descrierea pe care Sinhue o face Canaanului, este foarte apropiată de cea pe care ne-o oferă Sfânta Scriptură (Deut. 8, 7—9), iar prezentarea vieţii pe care o duceau locuitorii Canaanului este foarte exactă: ei locuiau în corturi, alături de turmele lor, implicaţi în numeroase conflicte cu beduinii. Această situaţie corespunde foarte bine cu tabloul biblic al vieţii patriarhale[22].

Tot din Egipt provin aşa numitele „texte de blestem"[23], care au fost alcătuite pentru a aduce nenorociri inamicilor faraonilor. În unele dintre aceste texte, datând din sec. XX—XVIII î. Hs.[24] există nume de oraşe din Siria şi Palestina, precum şi numele a peste treizeci de conducători locali. Multe nume de oraşe nu sunt cunoscute şi din alte surse, dar există şi altele binecunoscute ca: Ierusalim, Byblos, Tyr, Apum (Damasc), Rehob, Askalon, Sichem etc.

O altă sursă istorică egipteană o constituie „analele"[25], adică inscripţiile care notează evenimentele din timpul campaniilor militare efectuate de faraonii egipteni în Siria şi Palestina. Ele se păstrează pe zidurile templelor şi ale mormintelor.

Cele mai cunoscute cronici sunt: cea a lui Thutmosis III (1458—1436), care a învins alianţa regilor canaaniţi la Megiddo (cuprinde lista a peste o sută de cetăţi siro-palestiniene); cea a lui Amenhotep II (1436—1410) — care a întreprins trei campanii militare în Canaan. Intr-una din ele apare şi o listă a popoarelor Canaanului din rândurile cărora au fost luaţi prizonieri: canaaniţii, apiru (habiru), shosu, hurru (horiţi); campania lui Seti I (1303—1290) — care aminteşte despre aceleaşi populaţii canaanite; şi campania lui Merneptah (1223—1211), în care apare pentru prima dată, numele poporului Israel (pe o stelă), între numele altor popoare pe care faraonul le-a învins în cursul războiului purtat în Canaan.

În anul 1891—1892 d. Hs.[26] au fost descoperite la Tell El Amarna, în Egiptul de Mijloc, arhivele faraonului Amenhotep IV. Ele conţin peste 350 de scrisori din vremea lui Amenhotep III (1402—1354) şi Amenhotep IV (1354—1347), scrise în limba acadiană. Aproximativ jumătate dintre ele provin de la regii canaaniţi iar restul au fost scrise în Babilon, Mittani, Imperiul Hitit etc. Cele care provin din Canaan dovedesc că această regiune era sub suzeranitatea Egiptului la acea dată[27]. Sunt menţionate şi în aceste scrisori, multe cetăţi canaanite[28] (ex. Byblos, Haţor, Meggido, Taanach, Ioppe, Gaza, Askalon,

22 W. Keller, *op. cit.*, p. 79.

23 Texte întrebuinţate în practici magice. Numele duşmanilor erau scrise pe tăbliţe de ceramică, apoi aceste tăbliţe erau sparte în speranţa că astfel şi duşmanii vor fi nimiciţi.

24 Y. Aharoni, *op. cit.*, p. 144.

25 *Ibidem*, p. 93.

26 Th. Kollek şi Moshe Pearlman, *Jerusalem. Ville sacrée de l'humanite. Quarante siecles d'histoire*, Paris, 1968, p. 20.

27 Y. Aharoni, *op. cit.*, p. 170.

28 Corespondenţa găsită la Amarna permite reconstituirea istoriei Orientului Apropiat în sec. XV—XIV î. Hs., perioadă numită frecvent „Epoca Amarna", Cf. C.F. Pfeiffer, *Tell El Amarna and the Bible*, Michigan 1963, p. 13.

Ierusalim, Sichem etc.), câteva nume de regi (Milkilu, Shamu-addu, Biridya, Labayu etc.), şi numele unor triburi ce peregrinau în Canaan la aceea dată (ex.: habiru, sau apiru).

De asemenea, sursele istorice mesopotamiene şi cele ale regatului Mari din NV Mesopotamiei — despre care se crede că ar fi Haranul (Gen. 11, 31) biblic, unde s-a oprit prima dată familia lui Avraam în drumul său spre Canaan — menţionează oraşe din Siria şi Palestina şi populaţiile nomade cu care a intrat în contact (ex.: Beniaminiţii)[29]. Arhivele regatului Mari conţin referinţe ale legăturilor acestui stat cu oraşele canaanite, şi în primul rând cu Haţorul[30] (despre care se crede că a fost capitala regatului Amurru în primele secole ale mil. II î. Hs.).

Acestor surse istorice ale ţărilor învecinate Canaanului li se alătură sursele istorice locale (descoperite la Ras Shamra, Tanaach, Meghiddo, Sichem, Ghezer şi Ierusalim), care oferă şi ele, date preţioase despre istoria acestei ţări, de dinaintea aşezării israeliţilor.

CRONOLOGIA

O a doua dificultate, întâmpinată în studierea istoriei vechilor populaţii de pe teritoriul Ţării Sfinte, priveşte cronologia, adică stabilirea precisă a perioadelor de timp în care s-au petrecut evenimentele descrise în Sf. Scriptură a Vechiului Testament. (ex.: Venirea lui Avraam în Canaan, ieşirea evreilor din robia egipteană etc.). În această problemă, părerile specialiştilor sunt împărţite: pe baza datelor Vechiului Testament şi a descoperirilor arheologice, sunt propuse ca date probabile a stabilirii patriarhilor biblici în Canaan, secolele XXI-XVIII î.Hs. (mai precis, perioada cuprinsă între anii 2100 î. Hs.[31] şi 1850 î. Hs.[32]), sau chiar spre anul 1700 î. Hs.[33]. Alţi cercetători plasează acest eveniment mult mai devreme, în jurul anului 2700 î. Hs.[34]. Istoricii au emis ipoteze atât de diferite din cauza faptului că unii dintre ei acceptă identificarea evreilor biblici cu Habiru (sau Apiru), care trăiau în Canaan din timpuri străvechi şi despre care vorbesc documente foarte vechi egiptene sau babiloniene, iar alţii sunt împotriva acestei ipoteze.

Din Geneză cap. 14, aflăm că patriarhul Avraam a fost contemporan cu Amrafel regele Senaarului (gen. 14, 1). Dacă acest rege ar fi

---

29 W. Keller, *op. cit.*, p. 66.

30 Y. Aharoni, *op. cit.*, p. 149.

31 L. Cl. Fillion, *Histoire d'Israel, peuple du Dieu*, tomul I, Paris 1927, p. 55; L. Pirot, *Abraham*, în „Supplement au Dictionnaire de la Bible", tomul I, Paris, 1928, col. 14; C. Rasmussen, *op. cit.*, p. 76.

32 Pr. A. Negoiţă, *Cronologia biblică*, în G.B. anul XXXIII (1974), nr. 3—4, p. 264; Th. Kollek şi M. Pearlman, *op. cit.*, p. 17.

33 Sabatino Moscati, *Vechile civilizaţii semitice*, trad. de E. Costescu, Ed. Meridiane, Bucureşti 1975, p. 151; M. Maur, *op. cit.*, p. 24.

34 A. A. Bolşacov-Ghimpu, *Probleme de cronologie biblică veche*, în G.B. anul XXXIII (1974), nr. 7—8, p. 670.

(cum s-a crezut multă vreme) una şi aceeaşi persoană cu vestitul rege — legiuitor Hammurabi care a domnit în Babilon între anii 2123—2081 î. Hs.[35], atunci rezultă că Avraam a trăit în jurul anului 2100 î. Hs. Dar, din motive bine întemeiate, identificarea lui Amrafel cu Hammurabi a fost abandonată în zilele noastre[36]. Totuşi, în favoarea datării activităţii patriarhilor biblici în primele două — trei secole ale mileniului II î. Hs., pledează, ca un argument puternic, faptul că istoria lui Iosif şi călătoria fiilor lui Israel în Egipt, se explica mai bine în condiţiile tulburi ale dominaţiei hicsose asupra Egiptului[37]. Şi alţi cercetători sunt de părere că epoca cea mai favorabilă pentru acţiunile patriarhilor biblici este cea din jurul sec. XVIII î. Hs., când sunt atestate condiţiile de mediu cele mai asemănătoare istorisirii biblice[38].

Şi în ceea ce priveşte data Exodului evreilor din Egipt s-au emis mai multe ipoteze[39]:

— prima dintre ele este că Exodul — s-a petrecut în vremea faraonului Amasis I (1570—1527 î. Hs.), învingătorul hicsoşilor.

— a doua ipoteză susţine că ieşirea s-a petrecut în sec. XV î. Hs. în vremea faraonului Amenofis II, şi este bazată pe afirmaţia lui Iosif Flaviu („Contra lui Apion") că faraonul persecutor se numea Amenofis.

— a treia ipoteză susţinută de cei mai mulţi cercetători, plasează Exodul în sec. XIII î. Hs., mai precis, în vremea faraonului Ramses II (C. 1300—1220 î. Hs.)[40].

Această ultimă ipoteză este confirmată şi de către sursele istorice egiptene, în care numele poporului Israel nu apare (în contextul cuceririlor egiptene din Canaan) decât spre anul 1220, în timpul faraonului Merneptah.

Dacă luăm în considerare datele Sf. Scripturi, pentru a afla perioada când s-au petrecut aceste evenimente, firul lor s-a desfăşurat astfel: În III Regi 6, 1 se vorbeşte despre începerea construcţiei Templului din Ierusalim, în al patrulea an al domniei regelui Solomon şi la 480 ani după Exod. Deoarece se acceptă, în general, că Solomon şi-a început domnia în anul 970 î. Hs., rezultă că Exodul a avut loc în anul 1446 î. Hs. Tot Biblia ne indică faptul că ieşirea din Egipt s-a petrecut la 430 de ani după ce familia lui Iacob a intrat în Egipt (Ex. 12, 40), ceea ce indică faptul că acest eveniment a avut loc în anul 1876 î. Hs.

---

35 L. Pinot, *op. cit.*, col. 9.

36 Henri Cazelles, *Patriarches*, în „Supplement au Dictionnaire de la Bible, tomul VII, Paris 1966, col. 136.

37 W. Keller, *op. cit.*, p. 102; M. Maur, *op. cit.*, p. 26; K. R. Veenhof, *History of the Ancient Near East to the time of Alexander the Great*, în „The World of the Bible", vol. I 1986, p. 231.

38 S. Moscati, *op. cit.*, p. 151.

39 A.A. Bolşacov-Ghimpu, *art. cit.*, p. 652.

40 I. Lissner, *op. cit.*, p. 50—51; Y. Aharoni, *op. cit.*, p. 195; S. Moscati, *op. cit.*, p. 152.

De la această dată, folosind datele Genezei (12, 14; 21, 5; 23, 1; 25, 7; 25, 26 etc.), se poate ajunge la data naşterii lui Avraam: 2166 î. Hs. şi la data intrării sale în Canaan 2091 î. Hs.

Potrivit acestor date (deşi ele nu sunt absolut sigure) rezultă că Iacob a coborât în Egipt în vremea faraonului Sesostris III (1878—1843 î. Hs.)[41] şi urmaşii săi sub conducerea lui Moise, au părăsit Egiptul cam în vremea faraonului Amenhotep III (1417—1379 î. Hs.). Cu toate acestea ipoteza susţinută de cei mai mulţi cercetători plasează Exodul în vremea lui Ramses II.

O altă problemă, legată de cea cronologică, care nu a primit un răspuns clar până în zilele noastre, este următoarea: Dacă evreii biblici au sosit din Egipt în Canaan numai în sec. XIV—XII î. Hs., situaţie confirmată şi de distrugerile cetăţilor canaanite care s-au înregistrat în această perioadă[42], cine sunt atunci acei „habiru" despre care vorbesc documentele babiloniene şi egiptene, desemnându-i ca locuitori ai Canaanului încă din timpuri străvechi? Această populaţie este menţionată în scrisorile de la Tell El Amarna, în documentele de la Ras Shamra, în arhivele hittite şi cele mesopotamiene. Dacă din scrierile siro-palestiniene şi egiptene reiese că ei au fost activi în Canaan în jurul anului 1400, textele mesopotamiene atestă prezenţa lor în Mesopotamia (mai ales înspre sud) încă de la sfârşitul mileniului III î. Hs.[43].

După cum reiese din toate aceste scrisori, habiru au fost un popor fără ţară, care a pătruns şi în Canaan, în căutarea unui loc în care ei să se stabilească. În timpul declinului puterii egiptene în zonă, intrarea lor, aproape neremarcată până atunci, în ţinutul siro-palestinian, a luat proporţiile unei adevărate invazii contra căreia regii canaaniţi din epoca Amarna, fideli egiptenilor, au cerut insistent ajutorul faraonului. Scrisorile de la Amarna conţin numeroase referiri la această populaţie şi din ele rezultă limpede că în sec. XIV î. Hs., în Canaan existau două forţe: egiptenii şi habiru, iar micii regi locali oscilau între aceste două forţe, în funcţie de situaţia de moment[44]. Mai cu seamă regii din Hebron şi Ierusalim, fideli egiptenilor, au fost mereu atacaţi de aceşti habiru, după cum reiese din scrisorile pe care ei le-au trimis faraonilor pentru a le cere ajutorul[45]. De fapt, descoperirile epigrafice au stabilit că habiru au fost activi în Canaan încă dinaintea invaziei Hicsose în Egipt, iar printre prizonierii aduşi de către faraonii egipteni (începând cu Amenofis II, sec. XV), din Canaan, se numărau adesea şi habiru[46].

---

41 C. Rasmussen, *op. cit.*, p. 83.

42 S. Moscati, *op. cit.*, p. 154; I. Lissner, *op. cit.*, p. 19.

43 J. Gray, *Israel's Neighbours: the Levant*, în Peake's Commentary on the Bible", Londan 1963, p. 110.

44 W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, New York, 1957, p. 240.

45 A. A. Bolşacov-Ghimpu, *art. cit.*, p. 663.

46 H. Cazelles, *Introduction Critique a L'Ancien Testament*, Paris 1973, p. 31.

Cu câtva timp în urmă, chiar şi în zilele noastre[47], unii cercetători i-au identificat pe aceşti habiru cu evreii biblici datorită similitudinii fonetice între cuvintele „habiru" şi „ibrim" şi datorită faptului că pe parcursul sec. XIV î. Hs. habiru au jucat un rol important în Canaan, fiind asociaţi cu invazia triburilor israelite.

Totuşi, există raţiuni care au determinat pe mulţi istorici să nu accepte identificarea evreilor biblici cu aceşti habiru:

— înţelesul cuvântului „habiru" (de origine amorită), în concordanţă cu echivalentul său babilonean (habbatum sau shagashum) înseamnă nomad — tâlhar sau jefuitor. În limba accadiană există chiar un verb: „a deveni habiru" folosit în legătură cu sclavii şi datornicii fugari[48]. Datorită sensurilor pe care le are acest cuvânt, se crede că, la origine, el n-a fost un nume etnic ci un apelativ social, cu înţeles peiorativ. Se pare că această populaţie a apărut în urma dezintegrării unor colectivităţi umane (sedentare sau nomade), din care unele persoane din pătura cea mai de jos a populaţiei, au fugit în urma unor conflicte sociale sau politice (datorii, sclavie, război etc.). La marginea lumii civilizate de atunci, ei au pus temelia unui popor independent şi războinic, dar fără patrie, care cu timpul, a devenit o forţă puternică şi o ameninţare permanentă a status-quo-ului politic din Siro-Palestina, situaţie care a dus la conflicte armate cu Egiptul, care-şi întindea dominaţia în zonă[49].

— În al doilea rând habiru n-au acţionat numai în sudul, ci şi în nordul Levantului, unde israeliţii nu au ajuns. În afară de acest lucru, numele unor oraşe ca Hebron, Ierihon, Betel şi altele cucerite de către israeliţi,nu apar în documentele de la Amarna, care nu par a oferi nici o corespondenţă cu binecunoscutele evenimente biblice din cursul cuceririi Canaanului[50].

Problema este că Sf. Scriptură îl numeşte pe patriarhul Avraam „evreu" (Gen. 14, 13) (ibri), nume cu rezonanţă etnică dar şi socială[51], care înseamnă „parte" (desemnând faptul că nu era originar din Canaan). Dar este cert că nu putem identifica tribul evreilor conduşi de Avraam, a căror urmaşi au ajuns în Egipt în mod paşnic, cu populaţia habiru, care a luptat cu armata egipteană şi ai cărei membri au ajuns în Egipt ca prizonieri de război. Mai curând probabil este că urmaşilor lui Avraam li s-a dat numele de evrei sau ibrim numai din cauza faptului că nu erau originari din Canaan.

Alţi istorici[52] propun că dacă se admite identificarea evreilor cu habiru, trebuie să se facă distincţie între israeliţi şi evrei (habiru dispar, din textele care au ajuns până la noi, în jurul anului 1100 î. Hs.).

---

47 Y. Aharoni, *op. cit.*: „Habiru nu sunt altceva decât triburile evreieşti care s-au unit cu trecerea timpului" (p. 191); ... deşi termenul „habiru" în înţelesul său primar, se referă la o clasă de străini, fără drepturi de proprietate" (p. 176).

48 K. Veenhof, *op. cit.*, p. 265.

49 *Ibidem.*

50 C. Rasmussen, *op. cit.*, p. 106.

51 K. Veenhof, *op. cit.*, p. 265.

52 H. Cazelles, *Introduction Critique a L'Ancien Test...*, p. 31.

O altă ipoteză spune că habiru au avut în competenţă şi pe strămoşii evreilor biblici[53], iar invazia lor se înscrie în contextul migraţiei triburilor nomade asiatice spre vest, migraţie care ar fi adus, printre alte triburi, şi tribul lui Avraam în Canaan.

Revenind la problema identificării evreilor cu habiru, trebuie făcută observaţia că din textele de la Amarna reiese că habiru nu era numai o populaţie invadatoare în Canaan ci şi o parte a populaţiei băştinaşe, care a fost angrenată într-o mişcare naţională contra dominaţiei egiptene. „Din acest punct de vedere, triburile care au invadat Canaanul, venind din Egipt, este aproape imposibil să fi fost habiru. Pentru a găsi o legătură (între aceste două populaţii) este necesar să asociem triburile lui Israel cu populaţia autohtonă din Canaan. Această legătură este făcută, de obicei, de către cei care presupun că nu toate triburile lui Israel au fost în Egipt şi că întoarcerea în Canaan a fost un proces în care un număr de triburi s-au unit cu indigenii înrudiţi din Canaan"[54].

După cum se vede, părerile în această problemă sunt departe de a fi unitare. Cu toate că din punct de vedere lingvistic legătura între ibrim şi habiru este de netăgăduit, totuşi, datorită faptului că datele despre istoria tribală veche a lui Israel sunt limitate[55], înclinăm să credem că israeliţii care au ieşit din Egipt, sub conducerea lui Moise in sec. XIII î. Hs., deşi probabil înrudiţi cu habiru datorită aceleiaşi origini semite, sunt un popor distinct de acela.

Dealtfel şi Sf. Scriptură îi prezintă pe israeliţi ca pe un popor unitar, care s-a format pe parcursul celor 430 de ani petrecuţi în Egipt, dintr-un singur trib: cel al lui Iacob, nu ca pe o etnie care s-a despărţit în două, o parte plecând în Egipt, iar alta rămânând în Canaan.

Prin urmare considerăm că cea mai acceptabilă împărţire cronologică a istoriei populaţiei Ţării Sfinte, în perioada premergătoare aşezării evreilor veniţi din Egipt, este următoarea:

În jurul anului 3000 î. Hs. s-a petrecut instalarea canaaniţilor, de origine semită, care a înghiţit populaţia primitivă a Palestinei[56]. Apoi, pe la sfârşitul mil. III şi începutul mil. II î. Hs. a avut loc invazia amoreilor, de asemenea de origine semită[57]. La începutul mil. II î. Hs. (sau chiar până înspre anul 1850 î. Hs.) a avut loc strămutarea celor două triburi, conduse de Avraam şi Lot, din Mesopotamia, prin regatul Mari, în Canaan. Plecarea evreilor în Egipt s-a petrecut în jurul anului 1700 î. Hs. iar revenirea în Canaan pe la anul 1300—1200 î. Hs.

Această împărţire cronologică, deşi foarte succintă, ajută la sta-

---

53 J. Gray, *op. cit.*, p. 110.

54 K. Veenhof, *op. cit.*, p. 266; Pr. A. Negoiţă în art. *Istoria poporului Bibliei după cercetările mai noi*, M.B. anul XI (1961), nr. 7—12, p. 31, spune că „habirii erau un grup amestecat, probabil cuprinzând şi pe strămoşii evreilor biblici".

55 K. Veenhof, *op. cit.*, p. 266.

56 Jean Deshayes, *Civilizaţiile Vechiului Orient*, trad. de C. Tănăsescu, Ed. Meridiane, Bucureşti 1976, p. 58.

57 Y. Aharoni, *op. cit.*, p. 139.

bilirea unor hotare în timp, pentru a putea delimita evenimentele cele mai reprezentative din istoria veche a Ţării Sfinte.

PREISTORIA ŢĂRII SFINTE

Malul Mediteranei a fost unul dintre primele locuri de pe pământ unde omul a dezvoltat o civilizaţie. Osemintele şi uneltele descoperite peste tot în Ţara Sfântă, de la muntele Carmel şi până înspre pustiul Sinai, dovedesc existenţa unei societăţi organizate încă din cele mai vechi timpuri, din Paleolitic[58]. Din Paleoliticul mijlociu (c. 45000 î. Hs.) şi până înspre epoca glaciară (c. 9000 î. Hs.), aceşti locuitori străvechi ai Ţării Sfinte trăiau mai ales din vânătoare şi pescuit, iar înspre anul 8000 î. Hs. a început domesticirea animalelor şi practicarea agriculturii, care anunţa Neoliticul[59].

Cam din jurul anilor 8000 datează, după cum arată descoperirile arheologice, prima fundaţie a Ierihonului[60]. Acest oraş, se dovedeşte, deci, una dintre cele mai vechi aşezări umane de pe pământ. Din mileniul al VIII-lea î. Hs. şi până în mil. V î. Hs. Ierihonul a fost un oraş bine dezvoltat, fortificat şi cu un standard de civilizaţie relativ ridicat. Celelalte aşezări canaanite din aceeaşi perioadă (mil. VIII—V î. Hs.) sunt mult mai simple. Primele oraşe mari au fost întemeiate în mil. IV—III î. Hs. Se pare că acest avans al Ierihonului este datorat fertilităţii deosebite a solului şi climei calde, din Valea Iordanului[61] (Gen. 13, 10).

Din mil. IV—III î. Hs. (epoca în care omul începe să prelucreze metalul) datează primele fundaţii ale oraşelor Megiddo, Ghezer, Lachiş şi Bet — Shean.

Sfârşitul mil. IV î. Hs. se caracterizează printr-o surprinzătoare unitate culturală în Orientul Mijlociu, inclusiv Palestina. Spre anul 3000 î. Hs., însă, această unitate, care dovedeşte existenţa aceleiaşi rase umane, începe să se destrame, lăsând locul marilor civilizaţii care s-au dezvoltat mai târziu în zonă. În cursul mil. III î. Hs., o populaţie semită, cea a canaaniţilor, s-a stabilit, venind din nord, pe teritoriul Ţării Sfinte, construind sau reconstruind, numeroase oraşe fortificate[62] (Arad, Beisan, Megiddo, Ierihon etc.). Lor le-a urmat valul amorit, tot de origine semită, care a invadat, spre înc. mil. II î. Hs. aproape toate ţările cuprinse în zona Cornului Fertil[63].

În timpul mil. II î. Hs. în Canaan au pătruns şi alte popoare, venind dinspre est sau nord şi intrând în conflict cu cele ce se stabiliseră mai înainte pe acele locuri (ex. Hitiţii, habiru, hicsoşii, israeliţii etc.). La acestea se mai adaugă şi desele campanii militare egiptene

58 M. Maur, *op. cit.*, p. 21—22.
59 H. Cazelles, *Introduction Critique* . . ., p. 223.
60 Y. Aharoni, *op. cit.*, p. 133.
61 *Ibidem*, p. 134.
62 H. Cazelles, *Introduction Critique* . . ., p. 23.
63 Y. Aharoni, *op. cit.*, p. 140.

în zonă, care completează tabloul istoriei popoarelor care au trăit de-a lungul istoriei pe teritoriul Țării Sfinte.

ISTORIA POPULAȚIILOR STRĂVECHI ALE ȚĂRII SFINTE

În ordine cronologică, prima populație cunoscută, care a trăit pe teritoriul Țării Sfinte, a fost cea a Rafaimilor sau Rafeilor, care populau cu preponderență nord-estul Țării Sfinte și estul Iordanului[64]. Ei sunt amintiți și de Sf. Scriptură (Gen. 14, 5), ca ocupanți ai unor teritorii canaanite, în perioada patriarhului Avraam.

Rafaimii erau împărțiți în trei triburi mai importante: Emeii, Samsumeii, și Anacheii. Aceștia din urmă locuiau în preajma Hebronului, a cetăților Debir și Anob și pe țărmul Mediteranei, în cetățile Gaza, Gat, Așdod, și Aschalon[65].

Rafaimii erau o rasă de oameni de o statură și o forță considerabilă. „Ei au dispărut deposedați de către amoniți, moabiți și evrei, fără a lăsa urme ale originii și istoriei lor"[66]. Regatul Basanului, din nord-estul Țării Sfinte, a fost ultimul stat al refaimilor. Datorită forței fizice deosebite a locuitorilor lui, acest regat a fost cucerit doar cu mare greutate de către israeliți conduși de Iosua.

Ultima menționare a acestui popor străvechi o aflăm în Vechiul Testament (II Regi 21, 18—20) și ea se referă la o serie de luptători puternici, „urmași ai lui Rafa", aflați ca mercenari în slujba filistenilor în timpul regelui David. După această perioadă, rafaimii au dispărut definitiv din istorie, fiind asimilați de către evrei.

O altă populație străveche, care a locuit în Țara Sfântă, au fost noreii[67]. Ei au ocupat ținuturile din sudul Mării Moarte, până înspre

---

64 F. Vigoroux, *Raphaïm*, în „Dictionnaire de la Bible", Paris 1912, col. 976.
65 Dr. V. Tarnavschi, *Arheologia biblică*, Cernăuți 1930, p. 107.
66 L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 60.
67 Horeii nu trebuie confundați cu populația Hurru (horiții) care are o origine indo-europeană. Confuzia este datorată faptului că în Deuteronom cap. 2 horiții sunt menționați ca locuitori ai Seirului, iar în Geneza cap. 14 se spune că horiții locuiau în munții Seir pe vremea lui Avraam. Mai mult Geneza cap. 36 ne oferă o listă de triburi horite din Seir.

Toate aceste texte îi localizează pe horiți în S-E Mării Moarte — viitorul teritoriu al edomiților — deși se știe că populația Hurru n-a ocupat acea zonă. Optsprezece liste biblice ale vechilor locuitori ai Canaanului menționează pe hiviți (hevei) alături de amoriți și hitiți, localizându-i în teritoriile din Nordul și centrul Canaanului care în mod cert au fost ocupate de horiți. Se crede că neconcordanța aceasta între datele Bibliei și datele oferite de documentele istorice profane este datorată unor greșeli de transcriere a textului biblic: grafia literelor ebraice vav și reș fiind asemănătoare, ele au putut fi confundate.

Se crede că atât vechea populație semită din Seir (preedomită) cât și populația Hurru erau desemnate prin cuvântul „hory", care în primul caz — având o origine semită — însemna „locuitor al peșterilor", iar în al doilea caz provenea din scrierea cuneiformă și se referea la populația Hurru.

Așadar, populația Hurru, despre care vom vorbi mai jos este diferită de cea a horeilor biblici.

Cf. Roland de Vaux', *Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible*, în R. B. anul 74 (1967) nr. 4, p. 498—501.

golful Akaba, locuind în munții calcaroși din acea regiune[68]. În acești munți existau numeroase grote (naturale sau artificiale) care le serveau horeilor drept locuințe.

Horeii au dăinuit până în perioada adomiților (urmașii lui Esau), care le-a ocupat teritoriul și i-au asimilat cu timpul. Mai târziu această regiune, vechea țară a horeilor, a primit numele de Idumeea.

În sud-vestul Țării Sfinte, pe malul Mării Mediterane alături de Anachei, mai locuia în vechime și poporul Aveilor, despre care se știu însă foarte puține lucruri[69]. Probabil ei au fost alungați sau asimilați de către egipteni și filisteni.

Datorită distrugerilor care au fost provocate de către popoarele care au venit ulterior în Țara Sfântă, de la aceste popoare străvechi au rămas foarte puține mărturii istorice. În afara unor monumente de piatră, numite, în mod convențional, de către cercetători, „dolome" (mese de piatră) care aveau probabil o destinație religioasă[70], arheologii au scos la iveală unele așezări umane, ca cea din sud-estul Mării Moarte, care conține peste 20 000 morminte, cu osemintele a 50 000 de oameni[71], (o populație extrem de numeroasă pentru acele vremuri) sau așezările umane de dimensiuni mai mari, protejate de ziduri, ca Megiddo, Ierihon, Arad etc.

Locuitorilor primitivi ai Țării Sfinte (care au continuat totuși să mai existe în grupuri mai mici) le-au urmat, în ordine cronologică, populația canaaniților, veniți dinspre nord. Deși numele lor pare a fi derivat de la Canaan, nepotul lui Noe (fiul lui Ham), se crede, totuși, că această populație era de origine semită[72]. Ea s-a așezat în Siro-palestina și Fenicia la începutul mil. III î. Hs.[73] și a cunoscut o dezvoltare economică și culturală deosebită. Orașele lor fortificate (ex. Megiddo, cu ziduri de 7,5 metri înălțime[74], Hațor, Taanach) erau adevărate minuni pentru acele vremuri și majoritatea aveau nume semite, ceea ce indică faptul că locuitorii lor erau de neam semit[75]. Limba folosită de către această populație a fost apropiată de cea ebraică. Deși erau de aceeași rasă, canaaniții n-au fost uniți ci trăiau divizați în orașe — state conduse de regi care se aflau când sub suzeranitatea mesopotamienilor, când sub cea a egiptenilor[76].

Deși au ajuns la un înalt grad de civilizație, canaaniții aveau o religie politeistă, ale cărei ceremonii cultice erau obscene și sângeroase[77].

În jurul anilor 2300—2000 î. Hs., peste această populație canaanită, a avut loc o invazie de triburi asiatice, identificată, de către cei

68 L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 60.
69 V. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 108.
70 *Ibidem*, p. 109.
71 C. Rasmussen, *op. cit.*, p. 75.
72 R. Michaud, *op. cit.*, p. 25.
73 J. Lissner, *op. cit.*, p. 31.
74 C. Rasmussen, *op. cit.*, p. 75.
75 Y. Aharoni, *op. cit.*, p. 134.
76 *Ibidem*, p. 135.
77 Prof. A. Negoiță, *Religia canaanită*, în S.T. anul XI (1959), nr. 9—10, p. 528.

mai mulţi istorici, cu invazia amorită[78]. Această populaţie este amintită, pentru prima dată, în a două jumătate de mil. III î. Hs. în texte mesopotamiene (în special în cele accadiene din sec. XXIV î. Hs.)[79].

„Amurru" înseamnă „locuitorii din vest" şi sub acest nume au fost cunoscute Siria şi Palestina (în documentele vremii), timp de câteva secole de la migraţia amorită încoace. Invazia amorită nu a fost înregistrată numai în spaţiul siro-palestinian, ci în toate ţările din zona Cornului Fertil. Ea a determinat desfiinţarea regatelor Sumerului şi Accadului. Triburile amorite care vorbeau o limbă semită, s-au aşezat peste populaţia canaanită din unele zone ale Ţării Sfinte şi cu timpul au adoptat un mod de viaţă sedentar[80].

Aproximativ în timpul, sau puţin după invazia amorită, s-a întâmplat şi venirea triburilor lui Avraam şi Lot în Canaan (Gen. 12, 6). Biblia ne informează că la acea dată locuiau în ţară „canaaneii". Sub acest nume trebuie să înţelegem atât pe vechii locuitori ai ţării, cât şi populaţia amorită. Identitatea popoarelor din Canaan, la acea dată, este destul de controversată: „Kenion îi numeşte Amoriţi şi propune că au venit din est şi nord-est, din regiunea deşertului; Kochavi şi Aharoni cred că ei au fost populaţii care au migrat spre sud, din zona munţilor Caucaz... iar Cohen propune, mai recent, că aceste popoare au venit dinspre sud, din Sinai"[81].

În Sfânta Scriptură, alături de canaanei (Gen. 13, 7) şi amorei — sau amoriţi — (Gen. 15, 16) mai apar, ca populaţii contemporane patriarhilor, Cheneii, Chenezeii, Chedmoneii, Heteii, Ferezeii; Heveii; Gherghesеii şi Iebuseii (Gen. 15, 19—21).

Deoarece în textele de blestem egiptene din aceeaşi perioadă apar mai mulţi conducători cu nume amorite (în oraşele de pe litoralul siro-palestinian)[82], iar în scrisorile de la Amarna (şi în alte documente contemporane lor, găsite la Ras Shamura, Sichem etc.) apar o mare varietate de nume: amorite (ex. Milikilu, Shammu-Addu...); indo-iraniene (ex. Shuwardata) şi horite (ex. Biridya, Tadua, Widya...)[83], se consideră că tabloul etnic şi politic al Canaanului din vremea patriarhilor era foarte complex.

Toate aceste populaţii amintite de Sfânta Scriptură: Cheneii, Chenezeii, Ferezeii, Chedmoneii, şi Gherghesеii, despre care nu se cunoaşte altceva în afară de nume[84], fac parte, în opinia unor cercetători, din categoria raselor ne-semite, mai precis, din populaţia Huru (horiţii)[85].

---

78 K. M. Kenyon, *The Archaeology of Palestine: Prehistorie and early phases*, în „Peake's Commentary on the Bible", p. 47.
79 K. Veenhof, *op. cit.*, p. 235—236.
80 Y. Aharoni, *op. cit.*, p. 140.
81 C. Rasmussen, *op. cit.*, p. 89.
82 K. Kenyon, *op. cit.*, p. 47.
83 J. Gray, *op. cit.*, p. 109.
84 L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 60.
85 J. Gray, *op. cit.*, p. 109.

Această populație indo-europeană, înrudită cu cea din Iran și India, se presupune că a fost originară din zona Caucazului[86]. Horiții au fost prezenți în nord-vestul Mesopotamiei încă din sec. XXIII î. Hs., când, la poalele munților Taurus, au fondat regatul Urkiș[87]. De aici, ei s-au răspândit în toată Mesopotamia, Siria și Canaan. Un rege horit, Tishtal, domnea, în jurul anului 2000 î. Hs., asupra Urkișului, Ninivei și a alte două cetăți importante[88]. Horiții sunt menționați atât în bătălia de la Megiddo, cât și mai târziu, în timpul faraonului Merneptah (spre 1220 î. Hs.).

Înspre anul 1550 î. Hs. un puternic stat horit, numit Mitanni, s-a dezvoltat în nordul Mesopotamiei. În Canaan ei n-au reprezentat decât o minoritate. Totuși, în perioada în care triburile se aflau în Egipt, influența horiților a crescut considerabil în Țara Sfântă. Mulți conducători ai cetăților canaanite[89] și chiar ultimii faraoni hicsoși au avut nume horite[90], iar Canaanul a început să fie numit în documentele vremii „Țara Hurru"[91]. După ocuparea Canaanului de către israeliți, horiții au fost împinși încet spre est, sau au fost asimilați[92], astfel au dispărut din istorie.

Un alt popor despre care Sf. Scriptură spune că a trăit pe teritoriul Țării Sfinte în vechime, este cel al heteilor (hitiților). Hitiții n-au fost un popor semit, ci unul indo-european, din zona Caucazului[93]. Vechiul Testament afirmă că Ierusalimul are o origine amorito-hitită (Iez. 16, 3) și îi prezintă pe hitiți drept urmași ai lui Het (Gen. 10, 15). Hitiții au fost prezenți în Canaan încă din mileniul III î. Hs.[94], dar capitala statului hitit se situa mult mai la nord, în podișul Asiei Mici. Începând cu anul 1650 î. Hs. statul hitit ajunge o mare putere și se extinde înspre Siria, Palestina și Mesopotamia. În anul 1595 î. Hs., regele Murshilish I cucerește Babilonul dând o extindere maximă imperiului său[95]. În timpul regelui Suppiluliuma, spre anul 1370, imperiul hitit se extinde înspre sud, în Canaan, ajungând în conflict cu Egiptul. După câteva înfrângeri suferite de egipteni (inclusiv cea suferită de Ramses II în 1286 la Cadeș), s-a încheiat un tratat de pace care asigura dominația hitită asupra Siriei și Libanului și pe cea egipteană asupra Canaanului[96]. După această perioadă, puterea hitiților s-a stins treptat, spre anul 1200 înregistrându-se prăbușirea statului lor.

Hitiții au rămas în istorie nu numai prin cuceririle lor, ci și datorită iscusinței de care au dat dovadă în prelucrarea metalelor mai a-

86 R. de Vaux, *art. cit.*, p. 481.
87 H. Cazelles, *Introduction Critique*... p. 30.
88 K. Veenhof, *op. cit.*, p. 233—234.
89 R. de Vaux, *art. cit.*, p. 487.
90 C. Rasmussen, *op. cit.*, p. 84.
91 Y. Aharoni, *op. cit.*, p. 67.
92 R. de Vaux, *art. cit.*, p. 497.
93 Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Hitiții și relațiile lor cu Vechiul Testament*, în M.A. anul VI (1961), nr. 7—8, p. 381.
94 *Ibidem*, p. 383.
95 K. Veenhof, *op. cit.*, p. 249—250.
96 H. Cazelles, *Introduction Critique*... p. 29.

tes a fierului. Limba lor făcea parte din familia limbilor indo-europene (asemănătoare cu latina, greaca, slavona veche), dar ei au altoit numeroase cuvinte de origine semită[97].

Cultura hitită a fost influenţată în mare măsură de către cea babiloneană şi sumeriană. Hitiţii au fost asimilaţi cu timpul de către locuitorii Asiei Mici, Siriei şi Palestinei, dar multe elemente ale culturii hitite au supravieţuit prin intermediul civilizaţiilor care i-au luat locul.

Alte populaţii, care au ocupat numai temporar Ţara Sfântă, pe durata istoriei sale antice, au fost Habiru (despre care am vorbit mai sus) şi Hicsoşii.

Hicsoşii (hekan — chaşut = conducătorii ţărilor străine) sunt, în opinia unor istorici, nu un popor, ci clasa conducătoare a triburilor amorite şi horite din Siria şi Mesopotamia[98]. Oricum, numele primilor lor conducători sunt amorite[99]. Alţi istorici, consideră că hicsoşii nu sunt altceva decât triburile semitice din Siria şi Canaan[100], care au ajuns o mare putere în sec. XVIII î. Hs., când puterea Egiptului era în declin.

Pe parcursul sec. XVIII—XVI î. Hs. hicsoşii au dominat Orientul Apropiat de la Eufrat şi până în Egipt[101] (pe care l-au cucerit aproape în întregime). Utilizând carele de război şi un nou tip de arc, hicsoşii au cucerit Egiptul de Jos (întreaga Deltă a Nilului), prin forţă, dar paradoxal, fără a da măcar o luptă. Ei au incendiat oraşele egiptene, au distrus templele şi au luat în sclavie cea mai mare parte a populaţiei, iar în final au ales rege pe unul dintre ei, numit Salitis[102].

Regii hicsoşi şi-au aşezat capitala la Tanis (biblicul Ţoan; Numeri 13, 23) şi au dominat simultan asupra Egiptului şi a Siriei — Palestina[103]. Ei au construit, sau reconstruit numeroase fortăreţe şi au încercat să-şi impună dominaţia până în Egiptul de Sus, teritoriu care rămăsese în posesiunea faraonilor egipteni.

Cei mai mulţi istorici consideră că descrierea biblică a situaţiei în care Iosif şi fraţii săi au ajuns în Egipt, este autentică şi că ea se situează, probabil, în timp, în perioada condiţiilor tulburi ale dominaţiei hicsose[104].

Mirodeniile şi aromatele erau aduse în Egipt de negustori arabi (Gen. 37, 25), fiind foarte căutate datorită folosirii lor în cultul zeilor. Numele Putifar (egipteanul căruia i-a fost vândut Iosif) era în acea perioadă un nume foarte răspândit (Pa — di — pa — ra = Darul zeului Ra); ridicarea lui Iosif la rangul de vicerege, reprodusă de Biblie

97 Pr. Prof. N. Neaga, *art. cit.*, p. 387.
98 K. Veenhof, *op. cit.*, p. 231.
99 Y. Aharoni, *op. cit.*, p. 148.
100 Y. Keller, *op. cit.*, p. 101.
101 H. Cazelles, *Introduction Critique...*, p. 18—20.
102 W. Keller, *op. cit.*, p. 102.
103 Y. Aharoni, *op. cit.*, p. 148.
104 W. Keller, *op. cit.*, p. 102.

(Gen. 41, 42—43) s-a petrecut exact după ritualul egiptean, iar informaţia că Iosif mergea în al doilea car, după rege, indică faptul că acest lucru nu s-a putut întâmpla decât în perioada hicsosă, deoarece aceştia au fost cei care au adus carele de război în Egipt, pentru prima dată[105].

Dominaţia hicsosă asupra Egiptului a durat aproape două secole (1730—1550 î. Hs.)[106]. În anul 1550 faraonul egiptean Amasis II reuşeşte să-i alunge pe aceşti străini până dincolo de graniţe, iar Egiptul redevine o mare putere. Sec. XV—XIV î. Hs. constituie un apogeu al civilizaţiei egiptene. În această perioadă Canaanul a ajuns iarăşi sub dominaţia egipteană[107]. Amenhotep I şi Thutmoses I, faraonii care i-au urmat lui Amasis I, au efectuat numeroase campanii în Canaan, ultimul atingând chiar Eufratul.

Deşi Sf. Scriptură nu menţionează, egiptenii au fost activi în Canaan în sec. XIV—XIII î. Hs. Stele egiptene, din timpul lui Seti I, Ramses II şi Mesneptah, au fost găsite în Canaan, mai ales în regiunea litoralului.

Cea mai plauzibilă explicaţie a tăcerii pe care Scriptura o păstrează în legătură cu prezenţa egipteană în Canaan, (când Israel era prezent pe acele meleaguri), este aceea că egiptenii şi israeliţii aveau interese diferite în ţară; egiptenii erau interesaţi de câmpii şi văi, de locurile pe unde treceau drumurile comerciale, în timp ce israeliţii preferau zonele muntoase, mai sigure. Rezultă că legăturile între aceste două popoare au fost foarte limitate, aproape inexistente[108].

Un popor care a ajuns în Ţara Sfântă aproape concomitent cu israeliţii ieşiţi din robia egipteană[109], sau în timpul în care Iosua era angajat în cucerirea regiunii muntoase a Canaanului[110], a fost poporul filistean.

Deşi Geneza îi prezintă pe filisteni drept urmaşi ai lui Ham (Gen. 10, 14) şi vorbeşte despre relaţiile patriarhilor Avraam şi Isaac cu „filistenii", se pare că Moise a numit astfel pe vechii locuitori ai litoralului sudic al Ţării Sfinte (anachei, avei şi canaaniţi). S-a stabilit că adevăraţii filisteni, rasă diferită de cea semită (după cum reiese din cronicile şi descrierile egiptene)[111], s-au aşezat în Canaan, mai precis pe ţărmul sud-vestic al ţării, între Ioppe şi Gaza, în timpul faraonului Ramses III, la anul 1176 î. Hs.

Primele lor invazii în zonă s-au înregistrat în sec. XIII î. Hs. în timpul faraonului Merneptah (1230)[112], împreună cu alte „popoare ale mării", cum îi numeau egiptenii. Se pare că invazia acestor popoare

105 *Ibidem*, p. 105—106.
106 K. Kenyon, *op. cit.*, p. 48.
107 Th. Kollek şi M. Pearlman, *op. cit.*, p. 20.
108 C. Rasmussen, *op. cit.*, p. 106.
109 Pr. Gh. Geţia, *Filistenii, studiu de arheologie biblică*, în M. B. anul XXXIV (1984), nr. 3—4, p. 139.
110 Th. Kollek şi M. Pearlman, *op. cit.*, p. 21.
111 J. Gray, *op. cit.*, p. 112.
112 H. Cazelles, *Introduction Critique*, .\. p. 32—33.

ale mării, din rândul cărora făceau parte şi filistenii, au grăbit sfârşitul imperiului hitit şi a cetăţilor de pe malul sud-estic al Mediteranei. Este posibil ca ei să fi fost cei care au distrus imperiul maritim al Cretei[113] (Cnososul a fost distrus pe la anul 1400 î. Hs.) şi această afirmaţie concordă cu tradiţia israeliţilor care afirmă că filistenii vin din Caftor (Creta). Migrând spre sud, ei au intrat în contact cu egiptenii pe care i-au atacat în regiunea Deltei (1190 î. Hs.) în timpul faraonului Ramses III, însă acesta i-a învins atât pe mare cât şi pe uscat[114].

După această dată, numeroase triburi s-au aşezat pe ţărmul Canaanului, în oraşele porturi, aflate până atunci în stăpânirea Egiptului[115].

Teritoriul ocupat de ei cuprindea o confederaţie a cinci cetăţi: Gaza, Askalon, Aşdod, Accron şi Gat, conduse, la început de un singur rege. Egiptenii i-au numit „purusati", iar israeliţii i-au numit „piliştim", de unde şi denumirea de filisteni, sub care au fost cunoscuţi în istorie.

Deşi unii istorici i-au considerat de origine capadociană[116], totuşi cei mai mulţi cred că filistenii sunt originari din insulele Mării Egee, din Creta şi Cipru, sau de pe ţărmul vestic al Asiei Mici.[117].

În orice caz, nu cunoaştem nimic despre istoria lor anterioară aşezării în Ţara Sfântă.[118]

Sfânta Scriptură afirmă că filistenii au venit din Caftor (Amos 9, 7), adică din Creta, dar unii cercetători consideră că legătura lor cu această insulă a fost accidentală şi de scurtă durată[119].

Modul în care sunt ei reprezentaţi în basoreliefurile de pe zidurile templelor egiptene, adică armura şi costumul, precum şi ceramica lor, prezintă trăsăturile celor de pe coasta Anatoliei, din insulele Mării Egee şi Grecia[120].

Nu este exclusă posibilitatea ca migraţia filistenilor să se fi petrecut în mai multe etape, totuşi, documentele istorice sprijină teoria aşezării lor masive în Canaan în sec. XII î. Hs.

Poporul filistean a păstrat moştenirea culturii egee, asimilând repede şi trăsăturile majore ale culturii canaanite (inclusiv religia). Erau pricepuţi în agricultură, comerţ şi în prelucrarea metalelor[121].

Fiind un popor războinic, filistenii au încercat să-şi întindă dominaţia şi în regiunea muntoasă a ţării. Astfel ei au intrat în conflict cu israeliţii (în timpul Judecătorilor), dar au fost înfrânţi în câteva

113 J. Gray, *op. cit.*, p. 112.
114 C. Rasmussen, *op. cit.*, p. 108.
115 A.A. Bolşacov-Ghimpu, *art. cit.*, p. 663.
116 Gh. Geţia, *art. cit.*, p. 139.
117 H. Cazelles, *Introduction Critique* ..., p. 32—33; W. Keller, *op. cit.*, p. 277.
118 F. Vigoroux, *Philistins*, în „Dictionnaire de la Bible", tomul V, col. 292.
119 J. Gray, *op. cit.*, p. 112.
120 C. Rasmussen, *op. cit.*, p. 108.
121 Gh. Geţia, *art. cit.*, p. 143.

bătălii decisive din vremea regelui David. Filistenii au înfruntat şi pe asirieni, babilonieni, egipteni şi perşi.

În anul 332 cetăţile filistene au fost cucerite de către Alexandru Macedon. Cu timpul, filistenii au fost asimilaţi de civilizaţia grecoromană şi au dispărut din istorie, deşi numele lor a fost atribuit Ţării Sfinte de către romani şi el a dăinuit până în vremea noastră.

Deşi populaţiile care au trăit pe teritoriul Canaanului pe parcursul mileniului II î. Hs. au ajuns la un grad înalt de dezvoltare culturală şi economică, ele au decăzut foarte mult din punct de vedere moral şi religios. Este suficient să amintim practicarea prostituţiei sacre, a magiei, a necromanţiei şi a obiceiului de a-şi sacrifica pe întâii născuţi zeului Moloch[122]. Aceste fapte au dus, în final, la pedeapsa dumnezeiască, la dispariţia acestor popoare din istorie.

Când israeliţii au revenit din robia egipteană, s-au luptat cu aceste popoare întâlnite în Canaan. Biruinţa israeliţilor s-a datorat faptului că triburile pe care le-au întâlnit nu erau unite între ele, ci dispersate pe întreg teritoriul ţării sub forma regatelor — cetăţi a căror forţă de apărare era mult mai slabă decât cea a atacatorilor. Aceştia au cucerit, rând pe rând, cetăţile canaanite, începând cu Ierihonul, continuând cu cetăţile Ai, Ghibeea etc.

Israeliţii au căutat să-i nimicească sau să-i asimileze pe vechii locuitori, dar cu toate acestea, ei au supravieţuit multă vreme alături de învingători.

(Sfânta Scriptură arată că abia regele David a cucerit Ierusalimul de la iebusei).

Tot din Sf. Scriptură aflăm istoria generalului Urie Heteul, aflat în slujba lui David. Din căsătoria regelui cu văduva lui Urie, care era, desigur şi ea o hitită, s-a născut regele Solomon.

Date privind celelalte populaţii de pe teritoriul Ţării Sfinte apar până târziu, în vremea lui Ezdra (Ezdr. 9, 1—2), adică până în sec. V î. Hs., dovedind faptul că ele erau încă destul de numeroase în acea vreme în ţară.

Profeţii Vechiului Testament au îndemnat permanent pe Israel să nu se amestece cu aceste popoare, din cauza pericolului care a existat mereu, ca israeliţii să fie atraşi de religia şi obiceiurile lor imorale. În cele din urmă canaaniţii care nu au fost extirpaţi, au fost asimilaţi de către israeliţi.

*
* *

Din cele expuse aici, reiese că preistoria Ţării Sfinte atât cât este ea cunoscută, a fost marcată de nenumărate evenimente, mai cu seamă de pericolul neîncetatelor invazii străine. Aceste invazii au distrus, rând pe rând, popoarele care au locuit pe acel teritoriu, înaintea israeliţilor. Desigur, aceste invazii au continuat, după cum ştim din Vechiul Testament, şi după aşezarea israeliţilor în Ţara Sfântă.

122 Pr. A. Negoiţă, *Religia canaanită...*, p. 547.

Din această perspectivă, faptul că acest popor a reuşit să-şi păstreze identitatea religioasă şi naţională, pe parcursul unei istorii atât de zbuciumate, este o adevărată minune, datorată, desigur, ocrotirii speciale de care s-a bucurat din partea lui Dumnezeu. Pronia divină l-a păzit pentru ca în sânul său să se întrupeze, „la plinirea vremii" (Gal. 4, 4), Mesia Cel proorocit de către patriarhi şi profeţi.

Pe de altă parte, cunoaşterea cât mai exactă a istoriei popoarelor care au trăit în Ţara Sfântă, înaintea şi în timpul evreilor, ajută la o înţelegere mai corectă a datelor şi evenimentelor cuprinse în Sfânta Scriptură şi dovedeşte că ea este cuvântul adevărului.

Drd. Vîlcea Liviu

HRISTOS ŞI TIMPUL

*prof. Georgios Mantzaridis**

Dumnezeu cel fără de timp despică timpul şi istoria prin venirea Sa în lume şi întemeiază o eră cu totul nouă. Întreaga istorie a omenirii de dinainte de Hristos a fost o perioadă de pregătire pentru venirea Lui. Această pregătire s-a realizat atât în sânul poporului ales al lui Dumnezeu, cât şi în întreaga umanitate. Sfântul apostol Pavel scrie în epistola către Galateni: „Iar când a venit *plinirea vremii*, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfiere." (Gal. 4, 4—5).

Se pune însă întrebarea: Cum trebuie înţeleasă „plinirea vremii"? După cum am amintit deja (în capitolele anterioare ale cărţii, *nota trad.*) în Vechiul Testament nu există înţelesul unui timp absolut care serveşte înscrierii evenimentelor. Timpul nu poate fi înţeles fără evenimente. Iar evenimente prin excelenţă sunt arătările lui Dumnezeu în lume. Acestea dau sens şi conţinut timpului. Acestea îi determină specificul şi ritmul. Timpul deci nu poate fi înţeles prin sine însuşi. Iar „plinirea vremii" nu trebuie căutată în natura inaccesibilă şi nedefinită a timpului. „Plinirea vremii" se află în împlinirea evenimentelor care se derulează înlăuntrul timpului, în împlinirea unui proces de dialog şi dispută dintre Dumnezeu şi om care a pregătit arătarea lui Dumnezeu ca Om în lume.

Prin prezenţa Lui energică în istoria lui Israel şi prin credincioşia Lui statornică faţă de propriile Sale făgăduinţe, Dumnezeu a chemat neîncetat pe poporul Său la credinţă şi conformare faţă de voia Lui. Şi cu cât se apropia împlinirea acestor premise, se pregătea şi se prefigura şi venirea lui Hristos în lume. Isaac, Iosif, Moise, Isus al

* Traducere protos. lector *Daniil Stoenescu*, după lucrarea *„HRÓNOS KAÌ ÁNTHROPOS"*, Tesalonic, 1992, pg. 62—77.

lui Navi, profeţii prefigurau şi pregăteau venirea lui Hristos. Însă „plinirea vremii" a venit atunci când a apărut acea Femeie care ar fi putut să-l nască pe Hristos — Sfânta Fecioară Maria. În persoana Ei culminează întreaga pregătire şi de la Ea a început mântuirea veşnică. Sfântul Grigorie Palama spune că „Ea este cauza celor de dinaintea Ei şi păzitoarea celor de după Ea şi pricinuitoarea celor veşnice; Ea este vestirea proorocilor, începutul apostolilor, întărirea mucenicilor şi temelia părinţilor." (*Omilia* 53, 25).

Fiind Fiul lui Dumnezeu şi aducătorul împărăţiei Lui în lume, Hristos vine ca cel din urmă trimis al lui Dumnezeu" (Marcu 12, 6; Evrei 1, 1—2). Prin întruparea Lui se încheie epoca legii şi a robiei pentru ca să înceapă era harului şi a învierii. Toată lucrarea creaţiei se recapitulează în actul recreaţiei în Hristos. Cuvintele „la început" din Cartea Facerii îşi dobândesc sens numai în legătură cu Logosul lui Dumnezeu, care exista de „la început" (cf. Ioan 1, 1; vezi şi Oscar Cullman, *Hristos şi timpul,* ed. în lb. greacă, Atena, 1980, pag. 134). Astfel se împlineşte scopul existenţei omului şi al întregii creaţii.

Hristos este Noul şi Ultimul Adam (1 Cor. 15, 45—49), Cauza şi Scopul lumii. El este Cel ce există înainte de toate şi în care se sprijină toate. „Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute ... Toate s-au făcut prin El şi pentru El" (Col. 1, 16). Prin urmare în Hristos îşi are început şi sfârşit timpul.

Venirea lui Hristos schimbă mersul lumii. Evenimentele care au loc în istorie „o dată pentru totdeauna" (Evrei 7, 27; 9, 22; 10, 10), dau naştere la o lume nouă, consacrând în paralel şi un timp nou care se deosebeşte fundamental de timpul vieţii cotidiene, precum şi de timpul sacru al mitologiei. Desigur că omului raţional îi poate părea o provocare atât din punct de vedere lumesc cât şi religios, faptul de a accepta că într-o vreme scurtă a venirii lui Hristos şi mai ales că în ultimele zile ale vieţii Lui pământeşti, s-a realizat mântuirea şi reînnoirea tuturor. (vezi Sfântul Grigorie Palama, *Omilia* 51, P.G. 151; 521, CD). E privită de-a dreptul ca o nerozie propovăduirea cum că prin patima, îngroparea şi învierea lui Hristos care s-au petrecut sub Ponţiu Pilat, omului i-a fost dăruită viaţa veşnică.

Pe de altă parte însă acest timp nou, consfinţit prin venirea lui Hristos, oferă timpului cotidian conţinut şi perspectivă pe care timpul mitic a încercat dar nu a reuşit să le ofere. Dorinţa omului de a învinge moartea şi de a avea viaţă veşnică, dorinţă pe care mitologia a încercat să o acopere prin ridicarea (omului) în sfera timpului mitic, a devenit posibilă acum în istorie prin autodăruirea lui Hristos „o dată pentru totdeauna".

Astfel faţă de preludiul mitic „a fost odată într-o vreme", care face trimitere la un timp creat mereu ciclic (a se vedea mai pe larg la Mircea Eliade, *Sacru şi profan,* ed. în lb. germană, Frankfurt am Main, 1985, p. 65 ş. u.). Se pune în evidenţă formula de început a pericopelor evanghelice „în vremea aceea" care se referă la un timp concret

și unic al prezenței (parousiei) lui Hristos în istorie. Hristos reînnoiește întreaga lume. Ca Dumnezeu și Om se unește mai ales cu omul. El recapitulează întregul neam omenesc și-l conduce spre destinația lui finală. Timpul care a fost creat împreună cu lumea și care-l domină atât pe om cât și viața lui, se împletește cu veșnicia. Văzutul se unește cu nevăzutul, și creatul cu necreatul. Omul devine dumnezeu și se eliberează de legăturile și limitele naturii lui. Locul lui în lume i se schimbă, iar relațiile lui cu timpul se revizuiesc.

Hristos nu este numai Noul și Ultimul Adam care a venit să restaureze pe cel vechi. El este și prototipul lui Adam cel vechi. De la început omul a fost creat pentru Hristos. „Căci pentru omul cel nou a fost alcătuită dintru început firea omului" spune Sf. Nicolae Cabasila. Și tot el continuă zicând: „Pentru Hristos ni s-a dat atât mintea, cât și dorința. Am primit minte pentru a-L cunoaște pe Hristos, dorință pentru a alerga înspre El, iar memorie ca să-L pomenim, deoarece El a fost Arhetipul când am fost creați. Nu Adam cel vechi a fost prototipul celui Nou, ci Adam cel Nou a fost Prototipul celui vechi (*Despre viața în Hristos* 6, P.G. 150. 680 A). Tot ceea ce ar dori urmașii lui Adam cel vechi în viața lor, ori încotro s-ar întoarce existența lor determinată temporal, fie înspre viitor prin speranță, fie înspre trecut prin amintire, numai în Hristos își vor putea afla împlinirea lor.

Însă recunoașterea lui Adam cel Nou ca Prototip al celui vechi, nu mai ia în seamă curgerea timpului și răstoarnă succesiunea temporală. „*Mai înainte*" devine „*după aceea*" și „după aceea" devine arhetip al lui „mai înainte". Această răsturnare totală nu este rezultatul arbitrarului, ci consecința unirii divinului cu umanul, a veșniciei cu temporalul. Adam cel Nou-Hristos este arhetipul celui vechi, pentru că acesta a fost creat „după chipul și asemănarea" Lui. Totodată însă Hristos este și Dumnezeu cel mai înainte de veci și fără de timp, care a luat în timp în ipostasul Său pe omul muritor și trecător. Unirea ipostatică a lui Dumnezeu cel fără de timp cu firea omenească în timp, înnoiește atât firea cât și timpul. Natura creată nu e trecută cu vederea, ci e înnoită și transfigurată prin harul necreat al lui Dumnezeu. Tot așa și timpul nu e nesocotit, ci e înnoit pentru a sluji nestricăciunea și veșnicia. Astfel Hristos întemeiază o nouă stare, o nouă creație. (cf. II Cor. 5, 17).

Hristos nu a venit în lume într-un chip aparent uman, ci ca om adevărat „născut din femeie" (Gal. 4, 4). Fiul lui Dumnezeu care este Dumnezeu desăvârșit, a devenit și om desăvârșit. Ba mai mult, Fiul lui Dumnezeu nu a apărut din Fecioara Maria „ca printr-un canal", ci a împrumutat din Ea natura Lui umană creată. Maica Domnului este, conform unui imn al Bisericii noastre de la Înălțare „cea însărcinată" (să aducă) într-un mod negrăit pe Cel fără de timp în timp". Ea este aceea prin care „se înnoiește și firea și timpul" (după cum se spune în slujba din 2 iulie când se face „pomenirea punerii în raclă a cinstitului veșmânt al Prea Sfintei Stăpânei noastre Născătoare de

Dumnezeu în Vlaherne"). Din trupul şi sângele Ei l-a născut pe Dumnezeu ca om în lume. Prin desăvârşita dăruire lui Dumnezeu Cel fără de timp a vieţii Ei în timp, Ea a devenit Născătoare de Dumnezeu (Theotokos) şi „pricinuitoare a îndumnezeirii tuturor" (cf. *Canonul Acatist*, troparul odei a VI-a).

Dar şi Hristos a venit în lume dorind să-şi dăruiască ca Om viaţa Lui şi vremea vieţii Lui, lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii. Ora de vârf a vieţii Lui Hristos a fost ceasul morţii Lui. (vezi Ioan 7, 30; 8, 20; 13, 1; 17, 1). Hristos a trăit apropierea ceasului morţii Lui cu cea mai adâncă întristare. El L-a rugat pe Tatăl să-L scape de acest ceas, dar în acelaşi timp ştia că trimiterea Lui era tocmai să ajungă la acest ceas: „Acum sufletul Meu este tulburat şi ce voi zice: Părinte, izbăveşte-Mă de ceasul acesta. Dar pentru aceasta am venit în ceasul acesta." (Ioan 12, 27). Astfel că viaţa lui Hristos îşi atinge punctul culminant în moarte. Iar sfârşitul vieţii Lui a însemnat sfârşitul apostoliei Lui: „săvârşitu-s-a!" (Ioan 19, 30).

În Tradiţia biblică şi patristică e accentuată mai ales prezenţa şi arătarea simţită a lui Hristos în cer, pe pământ, în adânc, pe ape, în văzduh. Nu există nici spaţiu, nici timp, care să nu se fi umplut de energia dumnezeiască sau de lumina lui Hristos. După cum scrie Sf. Ap. Pavel, Hristos este „Cel ce s-a pogorât întru cele mai de jos ale pământului", dar şi „Cel ce s-a suit mai presus de toate cerurile ca pe toate să le umple" (Efeseni 4, 9—10). Crucea lui Hristos este viaţa şi învierea oamenilor — „Crucea Ta, Doamne, viaţă şi înviere este poporului Tău" (Stihire gl. 2) —, iar Mormântul Lui este poartă a raiului pentru neamul omenesc. Sf. Ioan Damaschin spune că: „Sufletul îndumnezeit se pogoară la iad pentru ca, după cum celor de pe pământ a răsărit soarele dreptăţii tot astfel să strălucească lumina şi celor de sub pământ şi care stau în întuneric şi-n umbra morţii şi pentru ca după cum a binevestit pacea celor de pe pământ... tot astfel şi celor din iad" (*Dogmatica*, III, 29, P.G. 94, 1101 A: *ed. rom.* 1993 pg. 146). De asemenea, învierea lui Hristos înnoieşte lumea şi umple toate de lumină: „Acum toate s-au umplut de lumină şi cerul, şi pământul, şi cele de dedesupt." (*Canonul Învierii*, peasna a III-a).

Sf. Nicolae Cabasila spune că Hristos nu anulează timpul, întrucât El însuşi S-a arătat în timp. Ci cu atât mai mult, pentru că după cum a luminat pământul şi iadul rămânând o anumită vreme pe pământ şi în iad, tot aşa a rămas la Înălţarea Lui puţin timp şi în văzduh pentru ca să-L sfinţească. Observând mai ales textul din Luca 24, 51 „S-a înălţat la cer", se constată faptul că Hristos s-a suit la cer „mergând" (cf. F. Ap. 1, 10; „şi privind ei pe când El mergea la cer" *nota trad.)* şi nu neobservat, încât să fie sfinţit şi văzduhul care-L ţinuse pentru puţină vreme. (*Cuvânt la Înălţarea Domnului* 2, Nicolae Cabasila „Şapte Cuvântări inedite", ed. B. Psevtonka, Tesalonic, 1976, pg. 114—115).

Lucrarea de mântuire și înnoire a lumii se săvârșește de Tatăl prin Fiul în Sfântul Duh. Prin întruparea (Fiului) lui Dumnezeu în Hristos s-a restaurat firea omenească și s-a întemeiat noua creație. Iar acest fapt este scopul dumnezeieștii iconomii. Acesta este faptul care cuprinde întreaga creație și dă sens istoriei, îndepărtând orice legătură sau limită temporală. Însuși Hristos spune: „Avraam, părintele vostru a fost bucuros să vadă ziua Mea și a văzut-o și s-a bucurat." (Ioan 8, 56). Vederea zilei Domnului de către Avraam ca și de către profeții Vechiului Testament, a fost cu putință prin puterea Duhului Sfânt. Dar și sfinții Bisericii văd slava Domnului în Duhul Sfânt. Duhul lui Dumnezeu, liber de orice limită temporală sau spațială, îl introduce pe om într-o comuniune personală cu Dumnezeu și oferă credincioșilor înnoirea întru Hristos.

Spațiul în care se păstrează și se împărtășește reînnoirea întru Hristos este însuși Trupul Lui, adică Biserica. În Biserică se reînnoiește lumea și timpul prin harul Sfântului Duh. *„Acum"* devine vot al veșniciei, transfigurându-se întru *„pururea"* și există totdeauna două puncte *„în vecii vecilor"*. Astfel se constituie o nouă viziune asupra timpului precum și a sensurilor care decurg din acestea.

Dumnezeu ca și Creator al veacurilor, nu este numai veșnic, ci și mai înainte de veci sau preaveșnic. Sensurile eonului și ale veșniciei care se intersectau cu vechile concepții filosofice și teologice (vezi Plotin, Enneade 3, 7, 5), se definesc prin referire la lumea spirituală creată. Pe când sensurile eternului și ale eternității se desprind de lumea creată și se referă la Dumnezeu cel necreat. (cf. Sf. Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomiu* 2, 17; P.G. 29, 608 C.D.). Eonul nu este neapărat și etern (veșnic), cum presupunea gândirea platonică. Eonul este nemuritor. Eonic (veșnic, dar nu din veșnicie) poate fi numit și sufletul omului în sensul de nemuritor. Însă această nemurire diferă fundamental de nemurirea platonică, deoarece nu este prin sine însăși, ci este creată. După învățătura creștină nemurire absolută (independentă) are numai Dumnezeu ca și Necreatul. El este „cel ce singur are nemurirea" (I Tim. 6, 16) și această nemurire dumnezeiască nu coincide cu eonul, ci cu eternul și veșnicia. De multe ori însă sensurile eonului (veacului) sunt folosite ca sinonime cu sensurile eternului și ale veșniciei. (După cum spune Sf. Ioan Damaschinul „veac se numește și viața fiecărui om. Veac se numește iarăși și timpul de o mie de ani. Iarăși se numește veac toată viața prezentă. Veac se numește și veacul ce va să fie cel fără de sfârșit de după înviere... Prin urmare Dumnezeu este singurul făcător al veacurilor, Cel care a creat universul, Cel care există mai înainte de veacuri" (*Dogmatica*, II, 1, P.G. 94, 861B—864C; *ed. rom.* pg. 45—46).

Spre deosebire de Dumnezeu care este prin natura Lui veșnic sau etern, omul este prin firea lui temporal (vremelnic).

Vremelnicia omului este unită cu condiția lui de creatură și cu starea lui de schimbabilitate. Îndumnezeirea, care se dăruiește prin Hristos și care rezultă din scopul ultim al existenței omului, nu anu-

lează condiţia de creatură şi starea de schimbabilitate, ci le transfigurează. Prin participarea lui la harul necreat al lui Dumnezeu, omul se eliberează de stricăciunea lumii şi devine părtaş vieţii veşnice. Astfel omul ca făptură creată în timp, devine veşnic şi fără de sfârşit, deoarece participă la viaţa veşnică şi fără de sfârşit a lui Dumnezeu. Primeşte după har toate câte le are Dumnezeu, fără să se identifice cu fiinţa dumnezeiască. Progresul lui este nelimitat. Pe acest urcuş, sfârşitul înseamnă un nou început, iar începutul cuprinde în sine plinătatea sfârşitului. („Începutul cuprinde sfârşitul şi sfârşitul începutul") Sf. Simeon Noul Teolog *Imnul I*, 190; „Sources Chrétiennes" 196, Paris 1969, pg. 172).

În învăţătura patristică însă aflăm o teză de-a dreptul uimitoare, şi anume aceea că omul care participă la harul lui Dumnezeu şi devine Dumnezeu „după har", nu devine numai veşnic şi fără de sfârşit, ci fără de început şi etern. Sf. Maxim Mărturisitorul spune: (vorbind despre Melchisedec, *nota trad.*) că „s-a făcut fără de început şi fără de sfârşit (Evrei 7, 3) nemaiavând în sine viaţa mişcătoare, vremelnică, ce are început şi sfârşit şi e tulburată de multe patimi, ci numai pe cea dumnezeiască şi veşnică a Cuvântului sălăşluit întru sine care nu-şi are sfârşitul în nici o moarte" (*Ambigua*, P.G. 91, 1144; *trad. rom.* P.S.B. 80, pg. 144). Aceasta bineînţeles că nu se datorează firii lui create, ci harului necreat al lui Dumnezeu. Condiţia de creatură şi starea de vremelnicie a credinciosului se circumscriu în cadrul biografiei lui pământeşti. Când aceasta încetează, se descoperă viaţa lui Hristos cea fără de început şi fără de sfârşit, care există şi lucrează prin El. (Sf. Grigorie Palama spune că „Pavel era creatură numai până când trăia împotriva poruncii lui Dumnezeu, din care existenţele îşi au viaţa; când însă nu a mai trăit aşa, ci S-a sălăşluit Dumnezeu întru el, a devenit necreat după har, precum şi Melchisedec şi tot ceea ce trăia şi lucra se săvârşea în el numai prin Cuvântul lui Dumnezeu. „*Contra lui Akindin*", 3, 16 „Opere complete" I. Tesalonic 1981, P.G. 612—613). Această teză este consecinţa firească a învăţăturii Bisericii despre îndumnezeirea omului. Precum şi fierul înroşit, fără să înceteze să fie fier, devine în acelaşi timp şi foc, tot astfel şi omul îndumnezeit, fără să înceteze să fie om, devine în acelaşi timp şi Dumnezeu. Fără de a înceta să fie creatura lui Dumnezeu, el participă la viaţa dumnezeiască şi dobândeşte veşnicia dumnezeirii.

Nu devine numai veşnic, ci şi fără de început şi preaveşnic (aïdios), după chipul lui Dumnezeu cel veşnic, fără de început şi preaveşnic. (aionios, anarhos, aïdios). Omul devine fiu al lui Dumnezeu, deoarece şi Fiul lui Dumnezeu a devenit om şi s-a unit cu omul. Hristos este lumina lumii (Ioan 8, 12). Încorporarea omului în Trupul lui Hristos, care este Biserica, înseamnă intrarea în lumina lui Hristos. Şi arătarea plină de nădejde a Împărăţiei lui Dumnezeu, înseamnă arătarea luminii dumnezeieşti care va străluci în cei credincioşi. De aceea şi experienţa eshatologică a Împărăţiei lui Dumnezeu, este experienţa luminii Lui necreate.

Sensul luminii domină în teologia ortodoxă. Chiar şi lumina sensibilă este cel mai expresiv simbol al prezenţei lui Dumnezeu. Astăzi ştim că materia este energie şi energia materie. Astfel întreaga creaţie se reduce la energie. Iar această energie este rezultatul lucrării create a energiei divine necreate. Deci prin venirea lui Hristos şi prin împlinirea lucrării Lui restauratoare, întreaga creaţie primeşte energia înnoitoare a lui Dumnezeu, pentru a se transfigura într-o creaţie nouă.

La acest punct s-ar putea aminti şi o explicaţie la cuvintele Domnului referitoare la ziua cea de apoi: „Iar despre ziua şi ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii din cer, nici Fiul." (Marcu 13, 32). Pentru Fiul care este deofiinţă cu Tatăl, acest lucru pare paradoxal. Cum se poate ca Fiul să nu cunoască ziua cea de apoi? Părinţii Bisericii tâlcuiesc în mod obişnuit că nu o cunoaşte ca om. Aceasta însă nu înseamnă că nu o cunoaşte şi ca Dumnezeu. Şi pentru că o cunoaşte ca Dumnezeu, fără să o cunoască şi ca om dovedeşte faptul că nu e accesibilă omului. Adică cu alte cuvinte, această cunoaştere poate fi privită ca imposibilă înlăuntrul categoriei timpului întru care a venit şi Hristos prin întruparea Lui.

Ceva asemănător poate fi amintit şi în legătură cu cazul în care Hristos spune: „Vine ceasul şi acum este" (Ioan 4, 23; 5, 25). Aceste două lucruri nu se pot confirma împreună în timp. Nu este cu putinţă să şi existe de pe „acum" ceasul care nu a venit, ci vine. Iar ceasul care există de pe „acum", nu este cu putinţă să şi vină, deoarece există deja. Această expresie se poate confirma numai printr-o depăşire a limitelor timpului. Astăzi însă chiar şi în cadrul ştiinţei fizicii se evidenţiază un nivel de sensuri asemănătoare. Relativitatea timpului şi absenţa sincronicităţii sunt suficiente ca să sublinieze acest adevăr. Astfel, spre exemplu, o fixare obiectivă a sfârşitului universului la o „zi şi o oră" anumită, ar fi foarte convenţională. Ce sens are pentru Univers o fixare a oricărei clipe temporale de pe pământ sau precizarea timpului distrugerii lui? Sau ce sens are pentru pământ clipa distrugerii unei galaxii îndepărtate din Univers?

Sfârşitul lumii se poate compara cu începutul ei. După cum începutul lumii nu poate fi localizat într-o anumită clipă temporală, pentru că, cu aceasta începe timpul, tot aşa şi sfârşitul lumii nu se localizează într-o astfel de clipă, deoarece cu aceasta se sfârşeşte timpul. Sfârşitul lumii este sfârşitul timpului. Şi după cum sfârşitul lumii înseamnă intrarea ei în Împărăţia lui Dumnezeu, tot aşa şi sfârşitul timpului înseamnă introducerea lui în realitatea supratemporală, în acel *„acum"* al prezenţei lui Dumnezeu (vezi Sf. Vasile cel Mare, *Comentare la Isaia,* 119, P.G. 31, 312 A), unde se află şi începutul lui.

În legătură cu sfârşitul lumii este şi „Ziua Domnului". În Vechiul Testament şi mai ales în cărţile profetice, această expresie se foloseşte într-un înţeles mai larg şi exprimă intervenţia lui Dumnezeu în istorie, sau cea din urmă arătare a Lui pentru restabilirea dreptăţii. (vezi Amos 5, 18—20; Ioil 1, 15; 2, 1; 3, 14; Zaharia 14, 1; Isaia 13, 6;

Iezechil 13, 5; 30, 3. D. Kaïmaki, *Ziua Domnului la profeţii Vechiului Testament*, Tesalonic, 1991). În Noul Testament „Ziua Domnului" care se numeşte şi „ziua lui Hristos" (Filipeni 1, 6 şi 10; 2, 16; I Cor. 5, 5; II Cor. 1, 14); se leagă intim de cea de-a doua venire a lui Hristos, fără însă să se identifice (numai) cu aceasta sau să-şi piardă sensul ei mai larg.

Hristos spune că Avraam a dorit să vadă ziua Lui, pe care „a văzut-o şi s-a bucurat" (Ioan 8, 56). Deci ziua Domnului, sau a lui Hristos a sosit deja prin venirea Lui în lume. În acelaşi timp însă această zi este aşteptată ca şi ziua celei de a doua veniri. Este ziua în care cerurile vor pieri, iar stihiile firii vor arde şi se vor topi. Credincioşii aşteaptă conform făgăduinţei lui Dumnezeu, „ceruri noi şi un pământ nou... în care locuieşte dreptatea" (II Petru 3, 10—13).

Prin toate cele de mai sus devine clar faptul că „ziua Domnului" nu se poate reduce la ziua cea de apoi sau la ziua Judecăţii. O astfel de accepţiune ar lăsa descoperit sensul zilei Domnului aşa cum se prezintă în cele mai multe cărţi ale Vechiului Testament, dar şi confirmarea făcută de Hristos că Avraam a văzut acea zi şi s-a bucurat. Ziua Domnului ca zi a arătării Slavei Lui are desigur un sens mai larg.

Restituirea mai completă a sensului zilei Domnului ne-o oferă, credem, Sf. Simeon Noul Teolog. După el, ziua Domnului se numeşte aşa, nu pentru că este „cea din urmă dintre zile", sau ziua celei de-a doua veniri şi a Judecăţii, ci pentru că atunci va străluci Dumnezeu prin slava dumnezeirii Lui. (*Cuvântări morale* X, 11—20; „Sources Chrétiennes" 129, Paris 1967, p. 260). Atunci deci vor dispărea toate cele sensibile şi va fi „Acela singur totodată Zi şi Dumnezeu" (ibidem X, 26, pg. 260). Pentru toţi cei ce devin „fii ai luminii" şi „fii ai zilei" şi se comportă ca fii ai luminii şi ai zilei în viaţa lor (I Tes. 5, 5; Rom. 13, 13; Efes. — 5, 8), ziua Domnului este de fapt prezentă. Aceşti oameni se află deja în ziua Domnului, şi contemplă slava Lui. Bineînţeles că acestea nu se întâmplă prin venirea obişnuită către Botez şi Sfânta Euharistie, ci printr-o comuniune şi unire reală cu Hristos. Şi după cum Hristos nu este limitat de timp şi spaţiu, tot aşa şi experierea prezenţei Lui sau trăirea zilei Lui nu se reduce la eshaton, ci se oferă aici şi acum. „În acest caz cei ce vor fi devenit fii ai acestei lumini şi fii ai zilei viitoare, pot de asemenea să păşească cu bună cuviinţă ca în plină zi; peste ei nu va mai veni vreodată ziua Domnului pentru că ei sunt deja neîncetat şi continuu în ea. Ziua Domnului se va descoperi deodată nu pentru cei ce sunt luminaţi neîncetat de lumina dumnezeiască, ci pentru cei ce sunt în întunericul patimilor şi care-şi petrec viaţa lor în lume dorind lucrurile lumii, pentru ei ea va fi înfricoşătoare şi ca un foc de nesuferit" (Sf. Simeon Noul Teolog *op. cit.*, X, 132—140, pg. 268). Eshatonul nu va prezenta lucruri cu desăvârşire noi, ci va descoperi în forma lor deplină şi desăvârşită pe cele ce există deja şi se oferă ca arvună în Biserică.

Pr. Daniil Stoenescu

ARHIM. IUSTIN POPOVICI

GNOSEOLOGIA SFÂNTULUI ISAAC SIRUL

(continuare)

PARTEA a II-a

CAPITOLUL III

Cunoașterea și contemplația

1. *Taina cunoașterii.*

Însănătoșirea, curățirea organelor cunoașterii umane se realizează printr-o metodă divino-umană: prin conlucrarea (sinergia) dintre harul lui Dumnezeu și voința omului. În lungul drum de curățire de sine și însănătoșire, însăși cunoașterea depinde de constituția ontologică și starea morală a organelor cunoașterii. După curățirea și însănătoșirea lor prin lucrarea virtuților evanghelice de către om, organele cunoașterii posedă sfințenia și curăția. Inima curată și mintea curată produc cunoașterea curată. După curăția și însănătoșirea lor, când se întorc spre Dumnezeu, organele cunoașterii dau cunoașterea lui Dumnezeu curată și sănătoasă, iar când se întorc spre creație dau cunoașterea curată și sănătoasă, privitoare la creație. După învățătura Sfântului Isaac Sirul există **două moduri de cunoaștere:** Cunoașterea care exista înainte de credință și cunoașterea care se naște din credință. Cunoașterea care **«precede credinței»** este o **„cunoaștere naturală"**, iar „cunoașterea **născută din credință"** este o **„cunoaștere duhovnicească"** (Cuv. 18, p. 65). Cunoașterea naturală stă în deosebirea binelui și a răului, cunoașterea duhovnicească este „simțirea tainelor", „simțirea celor ascunse", „vederea celor nevăzute" (Cuv. 18, p. 65).

Prima credință este credința din auzite și ea este complinită, confirmată și dovedită de cea de a doua credință **„credința contemplației"**, credința din vedere (Cuv. 19, p. 69). Eliberarea de cunoașterea naturală e premiza pentru dobândirea cunoașterii duhovnicești **(Ibidem).** Aceasta se face prin credință, pentru că în asceza credinței „se sălășluiește în om o putere necunoscută" (Ibid., p. 71) care-l face capabil de cunoașterea duhovnicească. Dacă omul se încurcă în „lațul cunoașterii sufletești (psihice"), adică al cunoașterii naturale, îi este mai greu să se elibereze de ea decât „să se desfacă din legăturile de fier". Viața omului este atunci o viață „în gura spadei" (Cuv. 62, p. 25).

Când omul începe să meargă pe calea credinței este necesar ca el să abandoneze vechile metode ale cunoașterii și să nu se mai întoarcă

la ele, pentru că credința își are metodele ei proprii. Atunci cunoașterea naturală încetează și-i ia locul cunoașterea duhovnicească pentru că cunoașterea naturală „este contrară credinței". Iar credința este în toate o desfacere a legilor cunoașterii, nu a celei duhovnicești, ci a celei naturale" (Cuv. 62, p. 250—252).

Principala caracteristică a cunoașterii naturale este faptul că este bazată pe examinare și pe cercetare, și pe metodele lor. Acest lucru este „un semn de șovăială cu privire la Adevăr". Din contră, credința caută gândul pur și simplu, care este departe de orice meșteșug și de modurile și metodele cercetării. Acestea două sunt opuse între ele. „Casa credinței" este „cugetul copilăros și inima simplă". Pentru că s-a spus: „În simplitatea inimii să preamăriți pe Dumnezeu" (Col. 3, 22) și „Dacă nu vă veți întoarce și nu veți fi ca pruncii, nu veți intra în Împărăția cerurilor" (Mt. 18, 3). Cunoașterea naturală este opusă simplității inimii și gândirii. Ea lucrează și se mișcă numai în limitele firii „Dar credința își face drumul propriu mai presus de fire". Pe cât se dedă omul metodelor și modurilor cunoașterii naturale, pe atât își stăpânește frica și nu poate să se elibereze de ea („căci cu cât cineva străbate în modurile cunoașterii, cu atât este încătușat de frică și nu se poate învrednici de libertate"). Dacă însă el urmează credința devine „liber și stăpân și ca fiu al lui Dumnezeu se folosește de toate lucrurile cu putere". „Omul care iubește această credință se folosește ca Dumnezeu de toate naturile creației. Căci prin credință este puterea de a face creația nouă după asemănarea lui Dumnezeu". „Ai vrut, și toate au venit înaintea Ta" (Iov. 13, 23). „Și de multe ori (credința) poate să le facă pe toate cele ce sunt. Dar cunoașterea fără materie nu poate face nimic". Cunoașterea nu are putere asupra firii, dar credința are această putere. „Prin credință mulți au intrat în flăcări, au înfruntat puterea arzătoare a focului, au trecut nevătămați prin mijlocul lui și au mers pe valurile mării ca pe uscat. Toate acestea însă sunt „mai presus de fire", „potrivnice modurilor cunoașterii" naturale și arată că însăși cunoașterea „este zadarnică în toate modurile ei". Credința „străbate mai presus de fire". Aceste metode („moduri") ale cunoașterii naturale guvernează lumea timp de cinci mii de ani sau mai mult și, cu toate acestea, „omul nu a putut să-și ridice capul său de la pământ și să simtă puterea Ziditorului până ce n-a răsărit credința noastră și ne-a eliberat din întunericul lucrării pământești" — și de înfumurarea minții. Cel ce are credință „nu este lipsit niciodată de nimic" și când el nu are nimic, „prin credință le are pe toate" (Mt. 21, 22), precum este scris „toate câte le cereți în rugăciune și credeți le veți primi". Și iarăși: „Domnul a zis: nu vă îngrijiți de nimic" (Fil. 4, 6) (Cuv. 62, p. 253).

Pentru credință nu mai există legile naturale. Sfântul Isaac accentuează expres: „Toate sunt cu putință celui ce crede" (Mt. 9, 23), „căci nimic nu e cu neputință la Dumnezeu" (Ibid.). Cunoașterea naturală împiedică pe ucenicii ei să se apropie de cele ce depășesc natura — „prin toate cele străine ale firii îi împiedică pe ucenici să se apropie de ea" (Cuv. 62, p. 254).

Cunoaşterea despre care vorbeşte Sfântul Isaac apare în filozofie cu numele de senzualism, criticism şi monism gnoseologic, şi acestea trei restrâng puterea, realitatea, forţa, criteriul şi câmpul cunoaşterii la limitele naturii văzute, întrucât acestea coincid cu limitele simţurilor omului ca organe ale cunoaşterii. Faptul de a depăşi cineva limitele naturii şi de a intra în sfera supranaturalului este considerat nenatural, neraţional şi imposibil şi este interzis adepţilor acestor direcţii gnoseologice. Direct sau indirect, omul este limitat la simţuri şi nu îndrăzneşte să iasă în genere din ele.

Dar, potrivit învăţăturii Sfântului Isaac Sirul, şi această cunoaştere naturală nu este „blamabilă" şi de lepădat. Numai că credinţa este „mai înaltă decât ea". Cunoaşterea este condamnabilă în măsura în care folosind diferite metode, se întoarce împotriva credinţei. Când această cunoaştere „se uneşte cu credinţa şi devine una cu ea şi prin ea se îmbracă în gânduri de foc" şi „dobândeşte aripile nepătimirii", atunci, folosind diferite metode, ea se înalţă de pe pământ „în ţinutul Creatorului ei", adică în ţinutul care depăşeşte natura. Această cunoaştere „se desăvârşeşte în credinţă" şi dobândeşte puterea de a „urca în sus, de a simţi pe cel ce este mai înalt decât orice simţire şi de a vedea acea strălucire neînţeleasă cu mintea şi prin cunoaşterea creaturilor. Cunoaşterea naturală este solul („baza") de pe care urcă omul „spre înălţimea credinţei" pe care, atunci când ajunge la ea, nu mai are nevoie de cunoaştere. Pentru că s-a spus: „Cunoaştem în parte dar când va veni ceea ce e desăvârşit, ceea ce este parte se va desfiinţa" (I Cor. 13, 9—10). „Credinţa ne arată de pe acum, ca înaintea ochilor, adevărul desăvârşirii; în credinţa noastră învăţăm cele neînţelese şi de necuprins şi nu prin cercetare şi în puterea cunoaşterii" (Cuv. 62, p. 254—255).

„Faptele dreptăţii": postul, milostenia, privegherea, neîntinarea trupului, iubirea faţă de aproapele, smerenia inimii, iertarea greşelilor, „gândirea" la bunurile cereşti, „cercetarea tainelor ascunse în Sfintele Scripturi", preocuparea continuă a gândirii cu faptele bune („zăbava gândului în faptele cele bune") şi toate celelalte virtuţi — sunt toate trepte prin care „sufletul se ridică pe înălţimea cea mai de sus a credinţei" (Ibid., p. 255, 256).

Există **„trei moduri inteligibile în care urcă şi coboară cunoaşterea"** şi în care umblă şi se schimbă. Acestea sunt: **„Trupul, sufletul şi duhul"**. Şi deşi cunoaşterea este una „în natura ei", din relaţia sa cu acestea trei, ea „se subţiază" şi-şi schimbă „modurile şi lucrările înţelesurilor ei". „Cunoaşterea e un dar al lui Dumnezeu făcut naturii celor raţionale, care a fost dat de la începutul plăsmuirii lor, şi este simplă şi nu divizată prin natura ei însăşi, cum nici lumina soarelui, dar după lucrarea ei (în trup, suflet şi duh), dobândeşte schimbări şi împărţiri" (Cuv. 63, p. 256—25?).

Pe **prima treaptă, cunoaşterea „urmează poftei trupeşti"**, cugetă la bogăţie, la slava deşartă, la haine, la odihna trupului, la căutarea sârguitoare a înţelepciunii raţionale care inventează artele şi ştiinţele şi celelalte, „care încununează trupul în lumea aceasta văzută". Prin toate acestea cunoaşterea devine „potrivnică credinţei" şi se numeşte „cunoaş-

tere pur şi simplu", pentru că este goală de toată grija dumnezeiască; introduce în minte o neputinţă iraţională prin faptul că este stăpânită de trup, iar grija ei este cu desăvârşire în lumea aceasta. „Prin aceasta, ea este înfumurare şi trufie, pentru că instituie prin ea însăşi orice lucru bun şi nu-l raportează la Dumnezeu. Ceea ce a zis Apostolul cum că „cunoaşterea îngâmfă" (I Cor. 8, 1), a spus-o despre cunoaşterea aceasta care nu este amestecată cu credinţa şi nădejdea în Dumnezeu, iar nu despre cunoaşterea adevărului". „Cunoaşterea adevărului desăvârşeşte în smerenie sufletul celor care o dobândesc, ca pe Moise, David, Isaia, Petru, Pavel şi ceilalţi sfinţi care după măsura firii omeneşti s-au învrednicit de cunoaşterea desăvârşită. Cunoaşterea lor este întotdeauna înghiţită de vederile străine şi descoperirile dumnezeieşti, de înaltă contemplaţie a realităţilor duhovniceşti şi de tainele negrăite, iar sufletul lor este socotit în ochii lor pământ şi cenuşă". Cunoaşterea trupească este „blamată" de creştini şi este considerată „potrivnică nu numai credinţei şi oricărei lucrări a virtuţii (Cuv. 64, p. 258).

Nu este greu să înţelegem că în această primă categorie a cunoaşterii de care vorbeşte Sfântul Isaac se găseşte aproape întreaga filozofie europeană — de la realismul naiv până la raţionalismul eclectic — precum şi întreaga ştiinţă de la ateismul lui Democrit şi până la relativismul lui Einstein.

De la prima treaptă a cunoaşterii omul trece la **cea de a doua când începe să lucreze şi cu trupul şi sufletul virtuţile:** postul, rugăciunea, milostenia, citirea dumnezeieştilor Scripturi „modurile virtuţii, lupta cu patimile şi celelalte. „În această a doua treaptă a cunoaşterii" toate faptele bune şi toate dispoziţiile minunate, „văzute în suflet" „le desăvârşeşte Duhul Sfânt" prin însăşi lucrarea acestei cunoaşteri. „Şi această (cunoaştere) indică inimii căi care ne aduc la credinţă". Dar şi această cunoaştere „este trupească şi compusă" (Cuv. 65, p. 259—260).

Cea de a treia treaptă a cunoaşterii este „treapta desăvârşirii" „Când cunoaşterea se înalţă din cele pământeşti şi din grija lucrării lor şi începe să facă cercarea gândurilor în cele dinăuntru ascunse ochilor şi dispreţuieşte într-un fel oarecare lucrurile din care se naşte chinul patimilor şi se întinde „pe sine în sus"; când urmează credinţei în grija de veacul viitor . . . şi în cercetarea tainelor ascunse — atunci credinţa înghite această cunoaştere şi se întoarce şi o naşte pe ea ca să se facă ca la început, ca ea să devină întreagă, cu totul duh". „Atunci această cunoaştere poate să-şi întindă aripile în ţinuturile celor netrupeşti şi să atingă adâncul mării celei neatinse pătrunzând minunatele cârmuiri divine care sunt în firile celor inteligibile şi sensibile şi cercetează tainele duhovniceşti cele cuprinse printr-o înţelegere simplă şi subţire. Atunci simţurile cele dinăuntru **se trezesc** la lucrarea duhului după rânduiala făcută prin acea vieţuire a nemuririi şi nestricăciunii. Pentru că această cunoaştere este primită ca o înviere inteligibilă din cele de aici, săvârşită în taină are adevărata mărturie a înnoirii a toate. (Cuv. 65, p. 260).

Acestea sunt după Sfântul Isaac Sirul cele trei moduri ale cunoaşterii prin care este legată întreaga viaţă a omului „în trup, în suflet şi în duh". Din clipa în care începe cineva să discearnă între bine şi rău şi

până ce iasă din lumea aceasta sufletul cunoaşte prin aceste trei moduri".

Cea dintâi treaptă a cunoaşterii „răceşte sufletul de la faptele alergării spre Dumnezeu". Cea de-a doua „îl încălzeşte spre alergarea repede prin cele ce ţin de treapta ştiinţei". Iar cea de-a treia este „odihna lucrării" în care cugetarea se găseşte „desfătându-se în tainele celor viitoare". Dar întrucât firea nu s-a înălţat desăvârşit din treapta mortificării şi povara trupului, şi nu s-a desăvârşit în cea duhovnicească (treapta cunoaşterii) mai înaltă decât cea care se poate abate, nu are nici puterea desăvârşirii, care nu mai are nevoie să slujească şi să fie în lumea omorârii şi să lase desăvârşit firea trupului". Ci pe cât se găseşte „în trup", „se afla în schimbarea" treptelor cunoaşterii (trecând de la una la alta). Încă în acest interval îl ajută harul, în timp ce demonii îl împiedică pentru că „nu există libertate desăvârşită în veacul acesta nedesăvârşit". „Toată lucrarea cunoaşterii zace într-o lucrare şi o deprindere continuă, dar lucrarea credinţei nu se lucrează în fapte ci se plineşte în înţelegeri duhovniceşti şi este mai presus de simţuri. Căci credinţa este mai subţire decât cunoaşterea după cum şi cunoaşterea decât lucrurile sensibile". Toţi sfinţii „care s-au învrednicit să afle această vieţuire" „petrec prin puterea credinţei în desfătarea vietuirii celei mai presus de fire". Această credinţă care răsare în suflet din lumina harului „susţine prin mărturia înţelegerii inima ca să fie neîndoielnică în încredinţarea nădejdii, care e străină de orice părere de sine". Credinţa aceasta are „ochi duhovniceşti" care văd „tainele cele ascunse în suflet şi bogăţia dumnezeiască ascunsă de ochii fiilor trupului", şi care se descoperă în Duhul Sfânt pe care l-au primit ucenicii lui Hristos (In. 14, 15, 17). Duhul Sfânt este „puterea sfântă" care locuieşte în omul lui Hristos, care acoperă sufletul şi trupul lui şi alungă departe de el orice vătămare.

Această putere „mintea cea luminoasă şi înţelegătoare o simte în chip nevăzut cu ochii credinţei. Puterea aceasta se cunoaşte de sfinţi „mai mult prin cercarea (experienţa) ei" (Cuv. 66, p. 262—263).

Pentru ca să lumineze încă şi mai mult taina cunoaşterii, Sfântul Isaac oferă şi caracteristicile cunoaşterii şi credinţei. „Cunoaşterea care se mişcă în cele văzute sau în simţuri, se numeşte cunoaştere naturală. Iar cea care are loc în puterea celor inteligibile şi în interiorul ei în firile celor netrupeşti se numeşte duhovnicească pentru că ea primeşte simţirea în duh şi nu în simţuri . . . Iar cea care se produce în puterea dumnezeiască se numeşte mai presus de fire şi mai degrabă necunoaştere şi mai presus de cunoaştere". „Vederea acesteia" continuă Sfântul Isaac, „o primeşte sufletul nu dintr-o materie din afara lui", ca la primele două frome de cunoaştere, „ci ea se arată şi se descoperă din cele din lăuntrul sufletului ca un dar, în chip nematerial, deodată şi pe neaşteptate; pentru că după cuvântul lui Hristos „Împărăţia cerurilor este înlăuntrul vostru" (Lc. 17, 21) şi ea nu se nădăjduieşte în tipuri, nici nu vine în observaţii".

Prima cunoaştere se naşte din studiul continuu şi din sârguinţa învăţăturii; cea de a doua din vieţuirea cea bună şi din cugetul credinţei, iar cea de a treia e moştenită numai prin credinţă, pentru că în ea se

desființează cunoașterea, faptele iau sfârșit și întrebuințarea simțurilor ajunge de prisos. (Ep. p. 385 și Cuv. 72, p. 281). Pentru tainele duhului „cele mai presus de cunoaștere pe care simțurile trupului nu le simt nici rațiunea nu le înțelege ne-a dat Dumnezeu credința în care știm numai faptul că ele sunt". Mântuitorul numește venirea Duhului Sfânt „darurile descoperirii tainelor Duhului" (cf. In. 14, 16). De aceea desăvârșirea cunoașterii duhovnicești stă în primirea Duhului pe care l-au primit Apostolii"...

„Credința este ușa Tainelor căci ceea ce sunt ochii trupești pentru lucrurile sensibile așa e și credința pentru ochii ei ascunși. Când omul trece de ușa credinței, Dumnezeu îl conduce în „tainele cele duhovnicești și îi deschide marea credinței în cugetarea lui" (Cuv. 44, 183).

În cunoașterea duhovnicească participă toate virtuțile. Cunoașterea aceasta este rodul lucrării virtuților (Cuv. 18, p. 65). Credința „naște frica de Dumnezeu" și frica mișcă la pocăință și lucrarea virtuților. Și din lucrarea virtuților se naște cunoașterea faptelor și din exercițiu ea este dulce" și dă omului o mare putere (Cuv. 38, p. 164). Prima și cea mai importantă premiză a cunoașterii duhovnicești este sufletul sănătos, organul sănătos al cunoașterii. „Cunoașterea este o odraslă a sănătății sufletului" și sănătatea sufletului se dobândește printr-o îndelungată lucrare a virtuților evanghelice (Cuv. 44, p. 185). Cei „cu sufletul sănătos" sunt cei desăvârșiți și acelora li se dă cunoașterea" (Cuv. 38, p. 164).

Și de multe ori este foarte greu, imposibil să fie exprimate prin cuvinte Taina și natura cunoașterii. În lumea noțiunilor omenești nu există definiție care să o poată epuiza. De aceea, Sfântul Isaac dă numeroase și diferite definiții ale cunoașterii. Problema cunoașterii îl chinuie necontenit. Ca o interogație de foc problema nu încetează să ardă în fața ochilor sfântului ascet. Sfântul își scoate răspunsurile sale din bogata sa experiență în har care a dobândit-o prin nevoințe (asceze) îndelungate și obositoare. Dar răspunsul cel mai profund, după părerea mea, și cel mai exhaustiv pe care-l poate da omul la această întrebare este răspunsul pe care îl dă Sfântul Isaac Sirul sub formă de dialog:

Întrebare: Și ce este cunoștința?

Răspuns: Simțirea vieții nemuritoare.

Întrebare: Și ce este viața nemuritoare?

Răspuns: Simțire în Dumnezeu. Căci din pricepere este iubirea. Iar cunoașterea de Dumnezeu este împărăteasa tuturor poftelor, și pentru sufletul ce o primește toată dulceața de pe pământ e de prisos. Căci nimic nu este asemenea dulceții cunoașterii lui Dumnezeu" (Cuv. 69, p. 272).

Potrivit cu aceasta, cunoașterea este biruință asupra morții și legare a vieții prezente cu cea nemuritoare, unire a omului cu Dumnezeu. În însăși actul cunoașterii există ceva nemuritor, pentru că prin el este învinsă mărginirea subiectului și se intră în sfera trans-subiectivului, și atunci când acest subiect trans-subiectiv este Dumnezeu, atunci taina cunoașterii devine Taina Tainelor și enigma enigmelor. Cunoașterea reprezintă o țesătură tainică pe care omul o țese în țesătura sufletului, după cum se unește cu Dumnezeu.

Pentru cunoaşterea umană problema adevărului este cea mai directă şi cea mai importantă. Există aici ceva care atrage în chip necesar cunoaşterea spre dezmărginiri tainice. Şi această sete de adevăr a cunoaşterii umane nu-şi găseşte satisfacerea niciodată dacă însuşi Adevărul etern şi absolut nu devine substanţa cunoaşterii umane şi dacă cunoaşterea umană în autopercepţia ei nu dobândeşte simţirea lui Dumnezeu şi în autoconştiinţa ei. Aceasta o dă omului numai Dumnezeu Omul Hristos care e singură întrupare şi personalizare a Adevărului veşnic în lumea realităţilor umane. Când omul a primit şi şi-a însuşit pe Dumnezeu-omul ca pe suflet al sufletului său şi viaţă a vieţii lui, atunci se umple pentru totdeauna de Adevărul veşnic.

Ce este adevărul? La această întrebare Sfântul Isaac răspunde: **„Adevărul este simţirea lui Dumnezeu"** (Cuv. 58, p. 240). Cu alte cuvinte simţirea lui Dumnezeu reprezintă Adevărul. Dacă există în om această simţire, atunci acesta are Adevărul şi cunoaşte Adevărul. Dar dacă nu are această simţire, atunci pentru el nici Adevărul nu există. Omul însuşi poate întotdeauna să caute adevărul, însă nu e vorba să-l găsească, dacă nu dobândeşte simţirea lui Dumnezeu în care se găseşte şi simţirea şi cunoaşterea Adevărului.

La simţirea şi cunoaşterea Adevărului omul ajunge după ce prin lucrarea virtuţilor divino-umane îşi va recrea şi va transforma organele cognitive. Pentru acest om, credinţa şi cunoaşterea, cu întreg conţinutul lor, reprezintă o unitate organică inseparabilă. Ele se completează, se susţin şi se întăresc reciproc. „Lumina cugetării naşte credinţa", zice Sfântul Isaac, „şi credinţa naşte mângâierea nădejdii iar nădejdea întăreşte inima. Credinţa este descoperirea priceperii. Şi când cugetarea se întunecă, credinţa se ascunde, frica ne stăpâneşte şi taie nădejdea noastră". Credinţa „care se vede şi se înalţă în înţelegere", „îl eliberează pe om de trufie şi şovăială"; **ea se numeşte cunoaştere şi arătare a adevărului** (Cuv. 61, p. 249).

Printr-o viaţă sfântă se dobândeşte o cunoaştere sfântă. Dar mândria „întunecă" curăţia acestei sfinte cunoaşteri. Lumina cea adevărată se înmulţeşte sau se micşorează după modul vieţii (Cuv. 57, p. 323; Cuv. 1, p. 3). Încercări înfricoşătoare îi războiesc pe cei ce doresc să trăiască viaţa duhovnicească. De aceea ascetul credinţei trebuie să treacă de multe întristări pentru ca să atingă cunoaşterea adevărului (Cuv. 78, p. 299; cf. Cuv. 34, p. 147).

Din viaţa dezordonată provine tulburarea gândirii şi tumultul gândurilor care întunecă sufletul (Cuv. 19, p. 62; cf. Ep. 4, p. 382). Dar când prin virtuţi patimile sunt îndepărtate din suflet şi când „vălul patimilor se ridică de pe ochii cugetători" atunci mintea poate să vadă slava acelei lumi (Cuv. 8, p. 318; cf. 85, Cuv. 85, p. 335—336). Prin virtuţi sufletul creşte iar cugetul se întăreşte în adevăr şi devine neclintit şi „gata de răspuns şi de răsturnarea tuturor patimilor" (Cuv. 30, p. 130). Eliberarea de patimi se face prin răstignirea minţii şi răstignirea trupului. Aceasta îl face pe om capabil de contemplarea lui Dumnezeu. Mintea este răstignită atunci când alungă din ea gândurile necurate iar trupul când patimile sunt dezrădăcinate din el" (Cuv. 56, p. 223). „Cunoaşterea lui

Dumnezeu nu locuieşte în trupul iubitor de plăceri" (Cuv. 37, p. 161—162).

Prin virtuţi omul ajunge la cunoaşterea adevărată care este „descoperirea tainelor" şi „cunoaşterea mântuitoare" (Cuv. 5, p. 31). Semnul distinctiv principal al acestei cunoaşteri este smerenia (Ep. 4, p. 383). Când mintea „stă în locul cunoaşterii adevărului", atunci încetează întrebările (Cuv. 58, p. 234) şi o mare linişte şi pace coboară în minte. Pacea minţii este numită „sănătatea desăvârşită" (Cuv. 56, p. 227). Când puterea Sfântului Duh umbreşte sufletul atunci acesta „învaţă de la Duhul" (Cuv. 30, p. 131).

În filozofia în har a Sfântului Isaac problema gnoseologică se reduce la problema ontologico-etică şi sfârşeşte prin a se concentra în problema persoanei omului. Fiinţa şi caracterul cunoaşterii depind ontologic, etic şi gnoseologic de formarea şi starea organelor cognitive ale persoanei. În persoana ascetului credinţei cunoaşterea îşi are o continuitate firească în contemplaţie.

2. *Contemplaţia.*

În filozofia Sfinţilor Părinţi cuvântul „contemplaţie" (theoría) are un sens ontologic, etic şi gnoseologic. Contemplaţia înseamnă concentrarea sufletului în rugăciune şi prin har, asupra tainelor mai presus de minte care există cu prisosinţă nu numai în Dumnezeierea Treimică ci şi în persoana omului, ca şi în fiinţa creaţiei dumnezeieşti. În starea de contemplaţie persoana ascetului credinţei transcende simţurile şi categoriile timpului şi spaţiului, simte o legătură vie cu lumea de sus şi se hrăneşte cu descoperiri în care se găseşte „ceea ce ochiul nu a văzut, urechea nu a auzit şi la inima omului nu s-a suit" (I Cor. II, 9).

Marea sa experienţă în har pe care a dobândit-o în starea de contemplaţie, Sfântul Isaac se străduieşte să o exprime în cuvinte în măsura în care cuvintele omeneşti pot cuprinde şi exprima adevărurile mai presus de minte ale experienţei religioase — şi să explice astfel, în parte, ce înseamnă contemplaţie. Pentru el, **„contemplaţia este simţirea tainelor dumnezeieşti ascunse în lucruri şi în cauze"** (Cuv. 30, p. 129—130). Contemplaţia stă „în lucrarea cea mai subţire a minţii şi în zăbava dumnezeiască încă şi în stăruinţa rugăciunii" (Ibid., p. 130). Ea luminează „dematerializează partea inteligibilă a sufletului" (Cuv. 31, p. 134).

„Uneori, după Sfântul Isaac, din rugăciune se naşte contemplaţia şi prin contemplaţie acela (omul) devine un trup doborât fără suflare. Aşa cum numim contemplaţia rugăciunii". Şi „în această contemplare a rugăciunii este o măsură şi o deosebire a darurilor pentru că „mintea n-a străbătut încă acolo unde nu mai este rugăciune, adică la acea stare mai înaltă decât rugăciunea (Cuv. 30, p. 131).

Prin vieţuirea cea bună, în har, ascetul credinţei se înalţă la contemplaţie. Începutul ei stă în următoarele: mai întâi omul este confir-

mat cu privire la providenţa lui Dumnezeu faţă de om, este luminat în iubirea sa faţă de Creator şi-L admiră pentru constituţia raţională şi marea Sa grijă pentru acestea. De aici începe în el dulceaţa lui Dumnezeu şi incendiul iubirii lui aprins în inima sa şi care arde patimile sufletului şi ale trupului". Apoi, începe omul să se mişte spre dragostea dumnezeiască şi deodată se îmbată în el ca de vin şi mintea sa rămâne lovită de uimire, iar inima sa este robită lui Dumnezeu". (Cuv. 40, p. 169—170). Şi „ajunge uneori să-şi aducă aminte că poartă trupul acesta şi nu ştie că este în lumea aceasta. Acesta este începutul contemplaţiei duhovniceşti în om şi acesta este începutul descoperirilor minţii". Prin contemplaţie cugetarea „creşte" şi urcă spre alte descoperiri „care depăşesc firea omenească". Într-un cuvânt, în contemplaţie „se strămută la om toate vederile dumnezeieşti şi descoperirile Duhului care le primesc sfinţii în lumea aceasta, darurile şi revelaţiile pe care firea le poate cunoaşte în viaţa aceasta" (Cuv. 14, p. 59).

Virtutea minţii „smereşte sufletul şi-l dematerializează de gânduri opace astfel ca ea să nu mai cugete în ele în mod pătimaş, ci mai degrabă să se mişte în contemplarea ei". Această contemplare îl apropie de natura originară a minţii („de dezgolirea minţii") şi aceasta se numeşte „contemplaţie imaterială". Contemplarea este o „virtute duhovnicească" pentru că „aceasta înalţă mintea spre contemplarea slavei negrăite . . . şi o separă de lumea aceasta şi de simţirea ei" (Ibid. p. 61). Vieţuirea duhovnicească este „o făptuire fără simţuri" pe care au descris-o Sfinţii Părinţi. Şi când minţile sfinţilor o primesc, atunci este luată din mijloc contemplaţia subordonată şi opacitatea trupului şi atunci contemplaţia devine inteligibilă" (Cuv. 35, p. 154).

„Modurile rugăciunii, zice Sfântul Isaac, sunt dferite, însă toate au un singur scop: rugăciunea curată. După rugăciunea curată „va fi mirarea şi nu rugăciune, pentru că cele ale rugăciunii încetează şi este o contemplaţie şi mintea nu se mai roagă cu rugăciune". „Una este rugăciunea şi alta este contemplaţia, chiar dacă îşi iau prilejurile una de la alta. Aceea este sământa, iar aceasta e ridicarea snopilor. Aici cel ce seceră îşi iese din sine la priveliştea negrăită, cum din grăunţele foarte mici şi goale pe care le-a semănat au răsărit în faţa lor asemenea înfloriri viguroase". În starea aceasta de contemplaţie mintea străbate limitele sale şi intră în „ţinutul acela". Transfigurată prin rugăciune şi alte nevoinţe mintea atinge curăţia „şi atunci ştie să contemple în Dumnezeu şi nu ca noi", adică să contemple „în mod divin" şi nu „în mod uman" (Cuv. 43, p. 176—177). Cel care îşi păzeşte inima sa de patimi „în tot ceasul vede pe Domnul". Cel care îşi cercetează sufletul în fiecare ceas se bucură în descoperirea inimii sale şi cel care îşi adună în el contemplaţia minţii vede strălucirea Duhului. Şi cel ce s-a scârbit de orice înfumurare vede pe Stăpânul Său înăuntrul inimii lui... Iată, cerul e înăuntrul Tău dacă vei fi curat vei vedea în tine însuţi pe Îngeri şi lumina lor şi pe Stăpân împreună cu ei şi . . . înăuntrul lor. Sufletul omului bun străluceşte mai presus decât soarele şi se bucură în fiecare ceas de vederea descoperirilor (Cuv. 34, p. 153).

Când, după multe asceze (nevoințe) evanghelice, omul a găsit în el centrul deiform al existenței lui, găsește în același timp și centrul Dumnezeirii celei mai presus de timp și de loc, nemuritor și veșnic. Pe baza ei, adevărata cunoaștere de sine prin Hristos este și o adevărată cunoaștere a lui Dumnezeu. Drumul cel mai scurt între sine însuși și Dumnezeu îl duce omul în el însuși spre natura deiformă sufletului său. Acolo avem și cea mai scurtă distanță între om și Dumnezeu. Toate căile omului spre Dumnezeu pot sfârși într-un impas. Numai calea în Hristos conduce la Dumnezeu. În filozofia sa, Sfântul Isaac exaltă îndeosebi marea importanță a cunoașterii de sine „cel ce s-a învrednicit a se vedea pe el însuși", zice el, „este mult mai mare decât cel ce s-a învrednicit să-i vadă pe Îngeri" (Cuv. 34, p. 153).

Ca omul să-și poată vedea sufletul trebuie mai întâi să primească în inima lui harul lui Dumnezeu. [da se oblagodati] (Cuv. 73, p. 291). Sufletele, întrucât sunt întinate și întunecate, nu se pot vedea nici între ele, nici pe ele însele. Reușesc aceasta dacă „se curățesc" și se întorc la plăsmuirea lor dintru început" (Cuv. 67, p. 205). „Cel ce vrea să vadă pe Domnul înăuntrul lui luptă să-și curățească inima prin pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu. Și astfel în strălucirea ochilor minții lui în tot ceasul va vedea pe Domnul. Ceea ce se întâmplă cu peștele scos din apă, aceea se întâmplă și cu mintea care iese din pomenirea lui Dumnezeu. Ținutul inteligibil al celui care are sufletul curat este înăuntrul lui. Soarele care strălucește în el este lumina Sfintei Treimi. Aerul care-l respiră cei care locuiesc în el este Duhul Sfânt Mângâietorul . . .

Viața, bucuria și veselia lor este Hristos, Lumină din Lumina Tatălui. Unul ca acesta se bucură în tot ceasul în contemplarea sufletului său și este uimit de frumusețea lui, de o sută de ori mai clară decât strălucirea soarelui. Aceasta este Ierusalimul și împărăția lui Dumnezeu cea ascunsă înăuntrul nostru după cuvântul Domnului (Lc. 17, 21). Acest loc este norul slavei lui Dumnezeu în care intră numai cei curați cu inima ca să vadă fața Stăpânului Însuși și să-și lumineze mintea prin raza luminii lui . . . Omul nu poate contempla frumusețea care este în el înainte de a lipsi de cinste, și a se scârbi de toată frumusețea care este în afară de el. Cel înfrânat și smerit și scârbit de îndrăzneală când el se scoală la rugăciune, vede în suflet lumina Duhului Sfânt, și el saltă în luminările acestei străluciri a lumii și se bucură în contemplarea slavei sale (Cuv. 43, p. 177—178; cf. id. p. 182).

În lumina Duhului Sfânt omul poate să cunoască firea sufletului său. Sufletul este „în mod natural nepătimitor. Când auzi că în Scriptură se vorbește de patimi sufletești și trupești, cunoaște că se vorbește despre cauze căci sufletul este în mod natural nepătimitor. Filozofii din afară nu primesc aceasta „de asemenea și cei care le urmează" sau cum am spune astăzi: adepții filozofiei materialiste, senzualiste și fenomeniste. Dar Dumnezeu „a făcut nepătimitor chipului Său (din om)" adică a creat nepătimitoare deiformitatea sufletului (Cuv. 82, p. 314).

Există trei stări ale sufletului: naturală, contrară firii și cea mai presus de fire. „Starea **naturală** a sufletului este cunoașterea creaturi-

lor lui Dumnezeu sensibile şi inteligibile. Cea **mai presus de fire** este mişcarea contemplaţiei spre Dumnezeirea supraesenţială. Starea **contrară firii** este mişcarea spre patimi, pentru că patimile nu aparţin sufletului (Cuv. 83, p. 316). Patima este o stare a sufletului contrară naturii, iar virtutea este starea lui naturală (Ibid., p. 317). Când mintea se hrăneşte cu virtuţi şi îndeosebi cu milostenie, atunci în suflet „se formează icoana acestei frumuseţi sfinte" prin care omul se aseamănă cu Dumnezeu (Cuv. 1, p. 6). În inima curată se descopere „frumuseţea sfântă" a fiinţei umane şi pe cât dezvăluie omul în el însuşi această sfântă frumuseţe, pe atât descoperă frumuseţea creaturilor lui Dumnezeu (Ep. 3, p. 366).

Aceasta arată că cunoaşterea de sine este cea mai bună metodă de cunoaştere reală a naturii şi a lumii materiale în genere: „cel care se supune lui Dumnezeu, zice Sf. Isaac, este aproape de a i se supune lui toate. Celui ce se cunoaşte pe sine i se dă cunoaşterea tuturor lucrurilor. Căci faptul de a se cunoaşte pe sine însuşi este o plinătate a cunoaşterii a toate" (Cuv. 16, p. 58). Dacă omul se smereşte pe sine înaintea lui Dumnezeu se smeresc înaintea lui toate lucrurile, creaţia întreagă. „Adevărata smerenie este odrasla cunoaşterii, iar cunoaşterea adevărată este o odraslă a ispitelor" (Ibid. p. 59; cf. Cuv. 44, p. 186). Adică omul o dobândeşte în lupta cu ispitele.

Natura umană devine capabilă de adevărata contemplaţie când prin lucrarea virtuţilor se curăţeşte de patimi. Adevărata contemplaţie a naturilor sensibile şi inteligibile şi cea a Sfintei Treimi însăşi o dă Hristos. „El a învăţat şi a arătat oamenilor această contemplaţie" când a adus prima dată înnoirea firii omeneşti în ipostasul Lui şi ne-a deschis calea în Sine pentru a străbate prin poruncile Lui de-viaţă-făcătoare, spre adevăr. Şi firea e în stare să se facă văzătoare a vederii adevărate şi nu a unei năluciri, când omul se dezbracă de omul cel vechi al patimilor, la început prin răbdarea pătimirilor şi prin lucrare şi prin necazuri... Atunci e în stare mintea să se nască duhovniceşte şi să se arate în lumea Duhului şi să primească vederea patriei sale... Iar vederea lumii noi în Duhul descoperirii, în care se desfată mintea duhovnicească este o lucrare a harului şi nu umbra cunoştinţei. Şi această vedere se face hrană minţii, până ce poate primi o vedere mai înaltă decât vederea dintâi. Pentru că vederea se împărţeşte vederii, până ce mintea intră în patria iubirii desăvârşite. Căci iubirea e patria celor duhovniceşti şi se sălăşluieşte în curăţia sufletului. Şi când se sălăşluieşte mintea în patria iubirii, harul lucrează şi mintea primeşte vederea Duhului şi se face văzătoare a celor ascunse (Ep. 4, p. 389).

Contemplaţia „tainică" se descoperă minţii după sănătatea minţii" (Ibid. p. 383). De contemplaţia duhului devin vrednici aceia care prin lucrarea virtuţilor au dobândit curăţia („au venit la curăţia sufletului") (Ibid., p. 370). „Curăţia vede pe Dumnezeu" (Ibid., p. 383). Pe Dumnezeu Îl văd cei care s-au curăţit de păcate şi-şi aduc aminte neîncetat de Dumnezeu" (Cuv. 5, p. 26; cf. Cuv. 43, p. 177). Împărăţia cerurilor este numită contemplaţie duhovnicească, pentru că şi este", zice Sf. Isaac. Şi aceasta se găseşte nu în lucrările gândurilor, ci se poate gusta prin har. Până ce omul nu s-a curăţit nu este în stare nici să audă de ea.

Pentru că din învățare nimeni n-o poate dobândi", ci numai prin curăția inimii (Cuv. 19, 70; cf. Cuv. 35, p. 154). Pentru curăția vieții Dumnezeu dă gânduri curate (Cuv. 25, p. 105). „Din paza (inimii) vine curăția gândurilor și din curăția gândurilor vine lumina cugetului. Și de aici prin har mintea este călăuzită acolo unde simțurile nu mai au nici o putere, unde nici nu învață nici nu sunt învățate" (Cuv. 30, p. 131).

Prin priveghere în rugăciune „gândurile zboară ca și cu aripile" și se înalță „spre dulceața lui Dumnezeu" și „înoată în cunoașterea cea mai presus de înțelegerea omenească". „Sufletul care se ostenește și se desfată în petrecerea acestei privegheri va avea ochi de Heruvimi, ca să privească și vadă pururea contemplația cerească" (Cuv. 29, p. 122—123, 124; cf. Ep. 3, p. 364). Sufletul contemplă adevărul lui Dumnezeu prin puterea viețuirii sale, adică prin viața credinței. „Dacă contemplația este adevărată" este găsită lumina, și ceea ce se vede, se vede aproape de adevăr" (Cuv. 33, p. 141; Ep. 4, p. 388). „Vederea lui Dumnezeu vine din cunoașterea Lui, căci vederea Lui nu premerge cunoașterii Lui" (Cuv. 16, p. 58).

Scopul creștinului este viața în Sfânta Treime și **contemplarea Sfintei Treimi**". „Prima taină se numește curăția care constă în lucrarea poruncilor. Iar contemplația este vederea duhovnicească a minții" și ea stă în faptul de „a fi lovită de uimire și a înțelege în toate care s-au făcut și se vor face. Contemplația este vederea minții". În această stare, inima se zdrobește și se înnoiește... și devine fără răutate, se obișnuiește cu tainele Duhului și cu descoperirile conștiinței, ridicându-se din cunoștință și din vedere în vedere, la înțelegere, și învață și se întărește la chip tainic, până se va înălța întru dragoste și se va uni întru nădejde și se va sălășlui în ea bucuria și se va înălța în Dumnezeu și se va încununa cu slava cea firească de la facerea ei, când a fost zidită (Ep. 4, 388). Astfel mintea se curăță și devine milostivă și se învrednicește în mod practic de vederea Sfintei Treimi. Pentru că există trei „contemplații ale firilor în care mintea „se înalță, lucrează și exersează" „două (contemplații) ale firilor celor zidite, a celor raționale și a celor iraționale ,a celor duhovnicești și trupești și cealaltă (contemplație) e a Sfintei Treimi" (Ibid., p. 384).

Ascetul credinței îmbogățit de negrăita bogăție a contemplației dacă se întoarce spre creație, întreaga sa persoană exprimă iubire și milă. El „iubește pe păcătoși", zice Sfântul Isaac „dar urăște faptele lor" (Cuv. 5, p. 30; cf. Cuv. 60, p. 244). Este întreg țesut din smerenie și milă, din pocăință și iubire. Inima sa se milostivește de întreaga zidire. **„Ce este inima milostivă?"**.

— Iar Sfântul Isaac răspunde:

„Arderea inimii pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace, pentru draci și pentru toată făptura.Pomenirea lor și vederea lor fac să curgă din ochii lui șiroaie de lacrimi. Din mila multă și apăsătoare ce stăpânește inima și din stăruință, inima se micșorează și nu poate răbda sau auzi vreo vătămare sau vreo întristare cât de mică, ivită în vreo zidire. Și pentru aceasta aduce rugăciune cu lacrimi în tot ceasul și pentru cele necuvântătoare și pentru dușmanii adevăru-

lui și pentru cei ce-l vatămă pe el ca să fie păziți și iertați; la fel și pentru firea celor ce se târăsc pe pământ. Face aceasta din multă milostivire ce se mișcă în inima lui fără măsură, după asemănarea lui Dumnezeu" (Cuv. 81, p. 306).

Când prin nevoințele (ascezele) evanghelice omul se strămută pe sine însuși din timp în veșnicie, când trăiește în Dumnezeu, când gândește în Dumnezeu, când vorbește „ca de la Dumnezeu" (II Cor. 2, 17), când privește lumea „sub specie Christi", atunci lumea se descoperă cu frumusețea ei originară cu privirea inimii lui curate omul străpunge crusta păcatului și ajunge la miezul creat de Dumnezeu al creației. Această contemplare a Sfintei Treimi care se face în chip tainic și neînțeles, ascetul credinței o exprimă în lumea realităților mărginite și limitate prin iubirea și mila, prin blândețea și smerenia, prin rugăciune și întristarea pentru toți și pentru toate, prin participarea la bucuria celor ce se bucură și la plânsul celor care plâng, prin suferințe împreună cu cei ce suferă și pocăința împreună cu cei ce se pocăiesc. Viața lui în această lume este un reflex și o strălucire a vieții pe care o trăiește înacea lume a valorilor mistice și nevăzute. Gândurile și faptele lui în această lume își au rădăcinile lor în acea lume și din această altă lume își scot puterea lor și lucrarea lor făcătoare de viață și de minuni. Dacă urcând urmărim orice gând, simțire, lucrare sau nevoință a lui vom găsi întotdeauna drept izvor principal Sfânta Treime. În el toate se fac de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt. Cel mai bun exemplu pentru aceasta îl avem în persoana marelui mistic al Sfintei Treimi, Sfântul Isaac, care ca și Sfântul Simion Noul teolog, a izbutit prin experiența sa ascetică în har (blagodatno podviznikog iskustva) să redea cea mai convingătoare justificare a adevărului despre Dumnezeirea Treimică și despre trinitatea deiformă a persoanei umane.

EPILOG

Gnoseologia Sfântului Isaac Sirul e dominată de convingerea că problema cunoașterii este în mod fundamental o problemă etică și religioasă. De la începutul ei ca plinătate infinită în har, cunoașterea depinde de conținutul ei etic-religios și de calitatea persoanei umane și, înainte de toate, de cultivarea și dezvoltarea etico-religioasă a organelor cunoașterii omului. Este neîndoielnic faptul că, pe toate treptele ei, cunoașterea depinde de starea religios-morală a omului. Cu cât omul este mai desăvârșit din punct de vedere religios-moral, adică duhovnicesc, cu atât și cunoașterea lui este mai desăvârșită.

Omul este creat în așa fel încât cunoașterea și etosul lui să se găsească întotdeauna într-o simetrie exactă.

Fără nici o îndoială cunoașterea progresează prin virtuțile omului, de vreme ce prin patimi ea regresează. Cunoașterea se aseamănă unei pânze pe care o țes virtuțile pe urzeala sufletului. Aceasta se întinde la toate lumile văzute și nevăzute. Virtuțile sunt nu numai puteri creatoare ale cunoașterii ci și principii ale cunoașterii. Transformând prin asceză virtuțile în elemente constitutive, ființei sale, omul progresează

din cunoaştere în cunoaşterea existenţei. Am putea spune că virtuţile divino-umane reprezintă simţurile cunoaşterii: înaintând de la o virtute la alta, omul merge din cunoaştere în cunoaştere.

De la virtutea originală-credinţa şi până la virtutea finală-atoateiubirea (sveljubavi) se întinde un drum continuu: ascetismul. Pe acest drum lung omul se plămădeşte, replămădeşte şi se transfigurează pe sine însuşi prin nevoinţele (ascezele) în har. Astfel îşi însănătoşeşte existenţa lui de boala păcatului şi a ignoranţei, restabileşte integritatea persoanei sale, unifică şi totalizează duhul lui. După ce s-a vindecat şi totalizat prin puterile (virtuţile) religios-morale, omul îşi exprimă integritatea persoanei sale îndeosebi printr-o cunoaştere pură. După concepţia evanghelică şi ortodoxă a Sfântului Isaac, cunoaşterea este un act integral al persoanei omului şi nu o parte a fiinţei sale, fie a minţii, fie a voinţei, fie a trupului, fie a simţurilor. În fiecare act al cunoaşterii, în fiecare gând, în fiecare sentiment, în fiecare dorinţă participă omul integral, cu întreaga lui fiinţă.

După ce au fost vindecate prin virtuţile în har organele cunoaşterii, ele produc cunoaşterea integrală şi sănătoasă, învăţătura sănătoasă (I Tim. 1, 10; 4, 3; Tit. 1, 9). Pe toate treptele evoluţiei sale, cunoaşterea este „plină de har" (blagodatno), pentru că ea este o operă a conlucrării ascezelor voluntare ale omului şi harului lui Dumnezeu, adică la ele participă omul întreg şi Dumnezeu întreg. De aceea Sfântul Isaac vorbeşte continuu despre reculegerea sufletului, a minţii, care se reuşeşte prin lucrarea virtuţilor evanghelice divino-umane. Dar aceste virtuţi sunt diferite de virtuţile celorlalte religii şi filozofii, nu numai în conţinut ci şi prin metodă. Virtuţile evanghelice au propriul lor conţinut divino-uman şi împreună cu el propria lor metodă divino-umană. În Persoana Lui divino-umană incomparabil desăvârşită şi în viaţa Sa divino-umană incomparabil desăvârşită, Dumnezeu-omul Hristos a descoperit şi a arătat că metoda divino-umană este singura metodă naturală şi normală a vieţii şi a cunoaşterii. Când omul îşi însuşeşte credinţa divino-umană ca metodă a vieţii lui, el o însuşeşte în acelaşi timp şi ca metodă de cunoaştere. Acest lucru e valabil nu numai pentru credinţă, ci şi pentru celelalte virtuţi divino-umane: iubirea, nădejdea, rugăciunea, postul, blândeţea, smerenia. Pentru că în omul care trăieşte în Hristos fiecare din aceste virtuţi devine o putere creatoare vie de viaţă şi de cunoaştere.

În această metodă divino-umană a vieţii şi a cunoaşterii nu există nimic care să fie ireal, abstract sau ipotetic. Aici toate sunt reale în mod fiinţial, pentru că toate sunt întemeiate pe încercare şi experienţă. Şi aceasta pentru că în persoana Dumnezeu-omului Hristos a fost dată în modul cel mai empiric realitatea divină transcendentă şi în acelaşi timp definiţia ei. Prin Întruparea lui Hristos în trupul omului a fost cuprinsă realitatea cea mai subtilă, cea mai transcendentă, cea mai desăvârşită. Această realitate nu are limite, pentru că şi persoana lui Hristos nu are limite. Astfel şi persoana omului şi cunoaşterea lui nu are limite din moment ce porunca dumnezeiască spune: „Fiţi desăvârşiţi precum Tatăl vostru desăvârşit este" (Mt. 5, 48). Aceasta înseamnă că limita persoa-

nei şi cunoaşterii este infinitul, Dumnezeu.

Persoana lui Hristos-Dumnezeu omul constituie şi exprimă realizarea ideală, desăvârşită a monismului divino-uman: de la Dumnezeu la om, de la natura mai presus de fire la natură, de la viaţa nemuritoare la viaţa umană, trecerea este naturală... Această trecere este naturală şi pentru cunoaştere, când pe puntea credinţei, nădejdii şi iubirii, ea duce de la om la Dumnezeu, de la natură la natura mai presus de fire, de la muritor la nemuritor, de la trecător la veşnic şi descoperă astfel unitatea organică din această viaţă şi cealaltă, dintre lumea de aici şi din cealaltă, dintre natură şi ceea ce este mai presus de natură.

Cunoaşterea divino-umană este integrală pentru că cu aripile virtuţii divino-umane, ea depăşeşte ,străbate neîmpiedicată limitele timpului şi ale spaţiului şi intră în veşnicie. Această cunoaştere integrală o are în vedere Sfântul Isaac atunci când definind cunoaşterea zice că aceasta e „simţirea vieţii nemuritoare" sau când defineşte adevărul ca „simţire a lui Dumnezeu".

Ceea ce e valabil pentru virtute, e valabil şi pentru cunoaştere. Aşa cum „fiecare virtute este maica celeilalte virtuţi" şi maica cunoaşterii, aşa fiecare cunoaştere este maica altei cunoaşteri. O cunoaştere este cauza altei cunoaşteri, una îndeamnă la alta.

În măsura în care omul se dedă ascezelor şi virtuţilor divino-umane, el cunoaşte pe Dumnezeu. Şi cu cât îl cunoaşte pe Dumnezeu cu atât se dedă şi mai mult nevoinţelor. Metoda divino-umană este empirică şi pragmatică. „Dacă cineva vrea să facă voia lui Dumnezeu, se va cunoaşte despre învăţătură dacă este de la Dumnezeu (In. 7, 17). Aceasta înseamnă: prin trăirea Adevărului lui Hristos se cunoaşte adevărul lui şi caracterul de neînlocuit al acestui adevăr. Metoda divino-umană este empirică, experimentală, pragmatică. Cunoaşterea adevărului nu este dată minţii umane curioase, ci minţii care se dedică ascezelor divino-umane. Cunoaşterea este rodul pomului virtuţilor divino-umane care este pomul vieţii. Cunoaşterea este rezultatul, efectul ascetismului. Pentru că adevărata filozofie creştină este ascetismul divino-uman al minţii şi al întregii persoane a omului. În acesta întăreşte pururea cuvântul minunat al Mântuitorului: „Căci celui ce are i se va da şi celui ce nu are, şi ceea ce are i se va lua" (Lc. 8, 18).

Cercetat în lumina gnoseologiei Sfântului Isaac Sirul, realismul divino-uman oferă o cunoaştere reală a lumii şi a adevărului despre lume pentru că se foloseşte de organele cunoaşterii care au fost curăţite, însănătoşite şi renăscute care pot vedea până în miezul fiinţelor şi creaturilor.

Raţionalismul consideră raţiunea ca organ infailibil al cunoaşterii. De aceea, în raport cu persoana umană integrală, raţionalismul se prezintă ca un apostat anarhic. El este ca mlădiţa de vie arbitrar revoltată, pentru care fără plinătatea viei nu există nici plenitudinea vieţii, nici activitate eficientă. Raţionalismul nu poate deci să ajungă la cunoaşterea adevărului, pentru că în izolarea lui egocentrică el a fost divizat, risipit şi plin de prăpăstii. Adevărul însă se dă minţii care s-a curăţit, sfinţit, transformat şi îndumnezeit prin virtuţile şi nevoinţele divino-

umane.

Criticismul filozofic se ocupă aproape exclusiv de studierea organelor cunoaşterii în starea lor psiho-fizică dată în categoria umanului. La aceasta se adaugă studiul categoriilor şi condiţiilor date cunoaşterii. În general însă el nu bănuieşte necesitatea însănătoşirii, vindecării şi curăţirii organelor cunoaşterii. De aceea, criticismul nu poate ajunge la cunoaşterea adevărului, care ar putea satisface natura omului în toate dorurile ei după adevăr. Astfel, criticismul nu este nimic altceva decât un raţionalism şi un senzualism mult mai atent.

Idealismul filozofic se mişcă de la realitatea transcendentă la criteriul transcendent a căror existenţă nu e în măsură să o demonstreze. Fondat pe ideile transcendentale (prapojmovi) nu poate nici el să ajungă la cunoaşterea Adevărului care e necesar naturii umane pentru ca să satisfacă şi numai în parte setea veşnică de Adevărul veşnic şi de realitatea veşnică.

Toate acestea însă, pe care diferitele orientări gnoseologice nu pot să le dea omului le dă filozofia ortodoxă şi cunoaşterea ascetică în har. Înaintea conştiinţei umane ea prezintă Adevărul veşnic în plenitudinea desăvârşirilor infinite care se dă omului sfinţit şi care a dobândit harul. Pentru că în persoana lui Hristos-Dumnezeu-Omul, Adevărul divin transcendent a coborât în om; el a devenit în mod obiectiv imanent şi constituie astfel realitatea istorică imediată şi veşnic vie.

Pentru ca omul să şi-l însuşească, pentru a-l face imanent în mod subiectiv, e nevoie ca Dumnezeu-omul Hristos să fie însuşit prin lucrarea virtuţilor divino-umane ca suflet al sufletului său, ca inimă a inimii lui, ca viaţă a vieţii lui.

În româneşte
de
drd. Cornel Toma

PREDICĂ LA DUMINICA TOMII
Ev. Ioan XX, 19—31

„Iisus i-a zis: Pentru că M-ai văzut, ai crezut. Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut!"

(Ioan XX, 29).

HRISTOS A ÎNVIAT!

Iubiți credincioși!

Duminica aceasta, a doua după înviere, a opta zi calendaristică după înviere, cum ne spune textul din Sf. Evanghelie de astăzi, a intrat și a rămas în istorie până la sfârșitul veacurilor ca Duminica lui Toma.

Îndoiala Sf. Apostol Toma cu privire la faptul Învierii Domnului, a ajuns în graiul nostru de toate zilele, ca și în graiul tuturor popoarelor creștine, ca o caracterizare tipică pentru oricine care nu se lasă convins despre adevărul ce i se vestește decât prin propria lui cercetare. Despre un asemenea om greu de convins, zicem că este un „Toma necredinciosul".

Mi se pare că înțelesul aproape disperat în care este întrebuințată până astăzi această expresie, constituie un ponos, o nedreptate pusă numai în seama Sfântului Apostol. Și să vedem de ce?

Omul dintotdeauna s-a îndoit până și de cele mai evidente fapte și adevăruri ale existenței, atitudine exprimată în versuri de marele Eminescu când spune:

„A fi, nebunie și tristă și goală,
Urechea te minte și ochiul te-nșală".

Să reluăm puțin șirul evenimentelor de după momentul învierii Mântuitorului, moment care nu ne este descris de nici un Sfânt Evanghelist și vom vedea de ce. Pentru că Sfinții Evangheliști și Apostoli n-au scris și n-au propovăduit niciodată și niciunde, ceva ce n-au auzit și n-au văzut; **și acest moment al învierii nu l-a văzut nimeni!** Sf. Apostol Pavel va mărturisi și el despre Învierea Domnului, ca unul căruia acest eveniment i s-a descoperit de Însuși Cel Înviat — pe drumul Damascului.

Să vedem deci dacă numai Toma nu a crezut în învierea Domnului!

Cea dintâi care sosește la mormântul Mântuitorului este Maria Magdalena. A venit cu noaptea-n cap înaintea tuturora, mânată de nevoia sufletească de a fi mai aproape de Acela care a mântuit-o de păcate.

Ea constată însă că mormântul este gol și fuge într-un suflet la Petru și la Ioan să ducă această veste.

„Au luat pe Domnul din mormânt și nu știu unde L-au pus", le spune ea speriată. Iată deci, nici pomeneală de o credință în înviere.

Petru și Ioan, după cele auzite din gura Mariei Magdalena, aleargă să vadă mormântul lui Iisus; Ioan mai tânăr, mai iute de picior, ajunge primul „și plecându-se, înăuntru, vede giulgiu pe pământ, totuși nu intră" — „sosește și Petru și îndată a intrat în mormânt și a văzut giulgiul întins pe pământ, iar mahrama care acoperea capul lui Iisus, nu era împreună cu giulgiul, era împăturată într-un loc deoparte". Giulgiurile așezate la pământ și mahrama împăturată și așezată deoparte, nu arătau semnul unei răpiri; arătau cu totul altceva; ceva nu era în regulă, iar Petru nu știa ce să gândească. Intră și Ioan și vede același lucru. Buimăciți de cele văzute, cei doi apostoli se lasă pradă gândurilor, nemaischimbând nici o vorbă. Sf. Ev. Ioan se mulțumește să spună că de atunci el a crezut dar mai spune în Evanghelie că: „până atunci nu pricepuseră Scriptura, că Iisus trebuia să învieze din morți".

Această subliniere făcută de Sf. Ev. Ioan merită mare atenție, pentru că ne arată în ce măsură apostolii nu erau pregătiți sufletește în favoarea învierii lui Iisus, cu toate avertismentele și încercările spuse de Mântuitorul despre aceasta. Omenește este logic și normal că un asemenea eveniment părea puțin probabil, încât numai realitatea palpabilă a faptului îi va putea convinge cu adevărat, făcându-i să înțeleagă profețiile din Scriptură și să vadă în împlinirea lor, consacrarea supremă a lui Iisus, în Mesia cel proorocit.

Maria Magdalena nedumerită se întoarce la mormânt. Stând la marginea mormântului și plângând, aude un glas care o întreabă — „Femeie de ce plângi, pe cine cauți"? Ea crezând că este grădinarul spune: „Doamne, dacă Tu l-ai luat, spune-mi unde L-ai pus, ca să-L pot lua". Drept răspuns aude un glas care o desmeticește. Iisus pe care îl luase drept grădinarul o cheamă pe nume „Miriam". Acum Îl recunoaște și plină de emoție nu mai poate să spună decât un singur cuvânt „Rabuni!", adică Învățătorule. Faptul că nici Maria Magdalena nu recunoaște pe Iisus, numai după ce o cheamă pe nume, ea cea mai exaltată dintre discipoli, ne arată că nu era deloc dispusă să creadă în Înviere. Acum când Îl vede, când Îi aude glasul, convinsă de evidența faptului, ea spune peste tot: „Am văzut pe Domnul".

La început Apostolii nu vor s-o ia în seamă. Același lucru se întâmplă și cu celelalte femei, și ele găsesc mormântul gol. Sf. Luca ne spune că li s-au arătat doi bărbați în veșminte strălucitoare: „Pentru ce căutați pe Cel viu între cei morți?" „Nu este aici, a înviat; Aduceți-vă aminte ce a spus pe când era în Galileea că Fiul Omului trebuie să fie dat în mâinile păcătoșilor și să fie răstignit, iar a treia zi să învieze". Așa de mare a fost spaima lor, încât bietele femei „au luat-o la fugă și de teamă n-au mai spus nimănui nimic".

Versiunea Sf. Evanghelist Matei spune că pe când grupul femeilor se îndreptau spre Ierusalim — iată că Iisus le apare în cale spunându-le:

„Bucuraţi-vă, nu vă temeţi, duceţi-vă şi daţi veste fraţilor mei, ca să meargă în Galileea şi acolo mă vor vedea". Când Maria Magdalena şi celelalte femei spun ucenicilor aceste întâmplări, pe bună dreptate apostolii nu le dau crezare. Sf. Luca spune răspicat: „Cuvintele acestea li se păreau apostolilor basme şi nu le credeau". Acelaşi lucru îl spun şi ceilalţi doi evanghelişti, Marcu şi Ioan.

Reţinem acest amănunt, pentru că ne arată lămurit, că ucenicii nu sunt oameni care să se ia după simple vorbe, chiar când vin de la persoane de încredere. Ei nu înţeleg să acorde creditul lor de oameni şi simpli şi comuni decât faptelor verificate. Mintea lor lipsită de subtilităţi dialectice şi capricii de moment, are logica bunului simţ, care nu se pleacă decât în faţa evidenţei.

În acest sens, acum când am văzut starea de fapt a celorlalţi, cazul lui Toma Geamănul, parcă este mai de înţeles. Dacă pătrundem însă în sufletul acestui apostol, ca şi la ceilalţi, aflăm o dramă, durere şi dezamăgire, în faţa unui deznodământ atât de tragic al vieţii Domnului său, din partea căruia aştepta şi el ca şi ceilalţi apostoli, restaurarea pământească a Împărăţiei lui Israel; de la CEL despre care aveau convingerea că este o fiinţă extraordinară. Adâncimea durerii lui Toma este şi rezultatul iubirii sale pentru Domnul şi Învăţătorul său, în care a crezut. Cum să nu dorească ca vestea învierii să fie adevărată?!, dar se temea de o durere şi mai mare. Dacă crede acum cele auzite şi abia aşteaptă să-l vadă înviat, şi nu-i adevărat, durerea va fi catastrofală. „Nu, nu voi crede până nu mă voi încredinţa. Se hotărâse. „Dacă nu voi vedea, în mâinile Lui, semnul cuielor, şi nu voi pune degetul meu în semnul cuielor, şi dacă nu voi pune mâna mea în coasta Lui, nu voi crede". Şi într-adevăr Toma era hotărât să se convingă, să se încredinţeze, şi intrând Domnul i-a zis: „Adu-ţi degetul tău încoace şi uită-te la mâinile Mele şi adu-ţi mâna ta şi pune-o în coasta Mea şi nu fi necredincios, ci credincios". Răspunzând Toma I-a zis: „DOMNUL MEU ŞI DUMNEZEUL MEU!" Iată o încredinţare rămasă peste veacuri pentru toţi fiii oamenilor care vor crede în El, până la a doua Lui venire.

Iată, ce ne-a rămas de la Toma, **necredinţa** lui a devenit **buna** lui **credinţă**, care ne încredinţează pe noi şi pe cei de după noi de Învierea Mântuitorului Iisus Hristos.

Celorlalţi apostoli, Iisus le spune: „De ce sunteţi tulburaţi? Şi pentru ce aceste gânduri în cugetele voastre? Uitaţi-vă la mâinile şi picioarele Mele, eu sunt, pipăiţi-Mă şi vedeţi, un duh nu are nici carne, nici oase, cum am Eu. Şi după ce le-a zis aceste vorbe, le-a arătat mâinile şi picioarele Sale". Acum se conving apostolii de adevărul învierii, după ce Îl aud, Îl pipăie şi iau masa cu Dânsul.

Sf. Ev. Luca mai relatează foarte sugestiv şi edificator adevărul învierii Domnului, când evocă episodul cu cei doi ucenici: Luca şi Cleopa în drum spre Emaus; şi în care se arată clar starea sufletească a apostolilor în primele zile după înviere. Nici cei doi nu l-au cunoscut, nici după ce le-a explicat, tălmăcit Scripturile, începând cu Moise şi Proorocii şi tot ce era privitor la Hristos. „O, nepricepuţilor şi zăbavnici cu inima, când

veți crede tot ce au spus proorocii? Nu trebuia oare ca Hristos să pătimească toate acestea, mai înainte de a intra în Slava Sa?".

Abia târziu de tot, când Iisus luând masa cu dânșii, rupe și binecuvintează pâinea, cei doi ucenici își dau seama că au avut în fața lor pe Iisus. Așa de frumos, așa de viu, așa de firesc, așa de simțit este făcută această istorisire încât ai impresia că vorbește un martor ocular, încât mulți și-au pus întrebarea dacă nu cumva este însuși Ev. Luca.

Îndoielile acestea sunt normale, sunt logice, cum ar putea cineva concepe că Iehova, Dumnezeu, nu a îngăduit jertfirea lui Isaac și poate privi nepăsător cum e chinuit și ucis în modul cel mai umilitor Fiul Său prea iubit?

Iubiți credincioși,

Din tot cuprinsul Noului Testament reiese faptul crucial al Învierii. Toate cele patru Evanghelii îl afirmă categoric, relatându-l pe larg și cu amănunte, și nu este îngăduit să trecem peste afirmația și mărturia lor.

Sf. Ap. Pavel spune și el răspicat corintenilor: „V-am învățat, înainte de toate, așa cum am primit și eu: că Iisus a murit pentru păcatele noastre, potrivit Scripturii, că a fost îngropat și a înviat a treia zi, și că s-a arătat lui Chefa, apoi celor doisprezece apostoli, apoi la peste 500 frați dintre cei mai mulți sunt încă în viață iar la urmă mi s-a arătat și mie ca unui născut înainte de vreme". „Iar dacă Hristos n-a înviat, atunci zadarnică este credința noastră".

Sfinții Părinți spun că îndoiala lui Toma a fost o rânduială mai adâncă a purtării de grijă a lui Dumnezeu, pregătind prin el mărturie puternică, de netăgăduit, peste veacuri, asupra adevărului Învierii și pentru a servi tuturor credincioșilor din toate timpurile și din toate locurile, temei pentru credința lor și prin aceasta mântuirii lor.

Oricine e liber să nu creadă în realitatea obiectivă a Învierii lui Iisus, așa cum o prezintă Biserica și Învățătura creștină, oricine e liber să explice acest fenomen, prin prizma vederilor și priceperii sale, dar nimănui nu-i este îngăduit să pună la îndoială sinceritatea și credința apostolilor în învierea lui Iisus. Ei vor pecetlui cu sânge și cu viața, mărturia lor, în privința Învierii Domnului nostru Iisus Hristos.

Credința în învierea Domnului de acum înainte este credința în învierea noastră, este credința în tot ce ne-a promis Domnul, viață viitoare, viață veșnică, că avem un rost și o îndatorire pe acest pământ.

De azi înainte avem de ales între Dumnezeu și nimic.

„El este unic. Cine a dus o viață mai sublimă, mai armonioasă și mai echilibrată ca Iisus? A fost cineva mai sărac ca El? Și care bogat a îmbogățit mai mult omenirea? Sfințenie și simplitate, ființa cea mai curată printre cei puternici, și cea mai puternică printre cei curați care a scos imperiile din sărite și a schimbat mersul veacurilor, este Iisus", spune Richter. Iulian Apostatul a spus scrâșnind din dinți: „M-ai învins Galileene". A mărturisit-o și marele Napoleon „Am mișcat mulțimile! — unde sunt acum prietenii? Ce prăpastie între nemernicia mea și împărăția lui Iisus Hristos, propovăduit, iubit, adorat și trăind în toate veacurile".

Când Pilat a rostit arătând cu degetul spre Iisus zicând: „Ecce Homo“ — a recomandat fără să știe, omenirii întregi, idealul ei de viitor, de nemurire, de veșnicie.

În ce privește puritatea și sfințenia Mântuitorului să ne amintim că nici vrăjmașii Lui n-au putut răspunde nimic când i-a întrebat: „Care dintre voi poate să mă dovedească de păcat?“ (Ioan 8, 46).

Sf. Evanghelie de astăzi, iubiți credincioși, se încheie cu cuvintele: „Iar acestea s-au scris, pentru ca voi să credeți că Iisus este Hristos Fiul lui Dumnezeu; și crezând, viață să aveți întru numele Lui“.

Dumnezeu să ne învrednicească de acea fericire proorocită de Iisus lui Toma, „Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut!“ Amin.

Arhim. Dan Dumitru Dionisie

PREDICĂ LA SF. ÎMPĂRAȚI CONSTANTIN ȘI ELENA

Iubiți credincioși,

În sinaxarele noastre sunt trecuți, pentru ziua de 21 mai doi sfinți mai puțin obișnuiți și anume Sfinții Împărați Constantin cel Mare și maica sa Elena, pe care Biserica îi socotește „întocmai cu apostolii“. În mod obișnuit, când vorbim de „sfinți“, ne gândim la Apostolii Mântuitorului, care, după slăvita Sa înălțare la cer, au vestit Evanghelia „la toate neamurile“ (cf. Mat. 28, 19), cei mai mulți din ei suferind moarte martirică. Ne gândim la mucenicii și mucenițele din primele trei veacuri creștine, care prin jertfa vieții lor, prin sângele lor, au făcut cunoscut pe Hristos, au dovedit semenilor lor că sufletul este mai prețios decât trupul și toate cele trecătoare ale lumii, oferind astfel o frumoasă pildă de urmat și pentru alții, după cuvintele unui Părinte Bisericesc, care spunea că „sângele creștinilor s-a făcut sămânță pentru alți creștini“.

Ne ducem apoi cu gândul la Sfinții Părinți și mari dascăli ai Bisericii din primele veacuri creștine, care au dus o viață aleasă, dar au și lucrat — prin viu grai sau prin scris — la cunoașterea învățăturii creștine, dar mai ales la cristalizarea adevărurilor de credință creștină, de multe ori deformate de feluriți eretici. Ne amintim, în sfârșit, de mulțimea cuvioșilor călugări sau a cuvioaselor maici care, departe de lume, în pustiuri sau în peșteri, au dus o viață de adevărată sfințenie, în post aspru și mai ales în rugăciuni neîncetate pentru ei și pentru semenii lor rămași în lume.

Dar iată că sfinții pe care îi prăznuim astăzi nu fac parte dintre sfinții pe care i-am pomenit, căci n-au fost nici martiri, nici binevestitori ai lui Hristos prin viu grai sau prin scris, nici cuvioși călugări și nu s-au învrednicit nici de darul facerii de minuni. Și, cu toate acestea, Biserica le acordă o atenție specială, socotindu-i mai presus decât alți sfinți și anume „întocmai cu apostolii“! Cărui fapt se datorează această cinstire deosebită?? O sumară cercetare a vieții și faptelor lor — inclusiv

a conjuncturii social-politice în care au trăit — ne va convinge pe deplin că această cinstire pe care le-a acordat-o încă Biserica primară este pe deplin meritată.

Împăratul Constantin cel Mare era fiul lui Constanțiu Chlor, el însuși împărat în Imperiul roman de apus (293—306), care, deși păgân, s-a arătat, totuși, favorabil creștinilor. La moartea tatălui său, Constantin a fost proclamat de armată ca împărat. Dar, imperiul roman era cârmuit pe atunci de câte doi împărați (fiecare cu titlul de august), ajutați de alți doi (cu titlul de cesar), încât, practic, erau patru împărați. În dorința de a reface unitatea imperiului roman, Constantin a pornit război împotriva celorlalți, încât, în cele din urmă, în anul 324 a rămas singur, cârmuind statul roman până la moarte, în anul 337. Scriitorul bisericesc Lactanțiu și episcopul Eusebiu din Cezareea, care au trăit în preajma împăratului, relatează că în noaptea dinaintea luptei cu coîmpăratul Maxențiu, în anul 312, lui Constantin i s-a arătat în vis o cruce deasupra soarelui, cu inscripția: „Prin acest semn vei învinge". Drept aceea, dimineața a poruncit ca pe steagurile și scuturile soldaților să fie înscrise inițiala lui Hristos și semnul crucii. Și în adevăr, armata mult mai numeroasă a lui Maxențiu a fost înfrântă la podul Milvius din Roma, iar el s-a înecat în râul Tibru.

După această luptă sau, mai bine spus, după acest semn dumnezeiesc, atitudinea lui Constantin față de creștini s-a schimbat cu totul. Conștient de valoarea creștinismului, dar și de decadența păgânismului, îndrumat și de mama sa, binecredincioasa Elena, în anul 313 Constantin cel Mare, în înțelegere cu coîmpăratul Liciniu, a dat un cunoscut Edict în orașul Mediolanum (azi Milano) în Italia, prin care decreta libertatea de conștiință pentru toți cetățenii imperiului. În felul acesta au încetat persecuțiile dezlănțuite de împărații romani împotriva creștinilor și care făcuseră atâtea jertfe omenești în rândul lor timp de aproape trei veacuri. Locul diferitelor religii păgâne era luat acum de noua credință adusă Mântuitorului Iisus Hristos. În locul urei se instaura iubirea generală, indiferent de neam sau de stare socială, în locul răzbunării iertarea, în locul dezbinării și al vrajbei buna înțelegere și pacea. Se inaugura astfel o etapă nouă în istorie, cu urmări binefăcătoare pentru întreaga omenire.

Împăratul Constantin, spre deosebire de precursorii săi persecutori, spre deosebire chiar de tatăl său care se dovedise numai tolerant față de creștini, devine protectorul lor. Astfel, în scurt timp, a luat o seamă de măsuri favorabile Bisericii. Au fost restituite bunurile confiscate creștinilor, inclusiv lăcașurile de cult, numeroase temple păgâne și alte clădiri publice le-au fost date spre a fi prefăcute în biserici, creștinii aflați în exil pentru convingerile lor religioase au fost rechemați la casele lor, în funcțiile publice, au fost preferați creștini, considerați oameni cinstiți și fără patimi; episcopilor li s-au acordat ajutoare materiale pentru ca Biserica să-și poată îndeplini rolul ei misionar și social. În anul 321, s-a generalizat ca zi de odihnă în întreg imperiul duminica, sărbătoarea creștinilor, în care era permis doar lucrul la câmp, întrucât cea mai mare parte a țăranilor erau încă păgâni. A pro-

cedat chiar şi la o „încreştinare" a legislaţiei păgâne de până atunci, înlăturând o seamă de dispoziţii şi pedepse contrare spiritului creştin: răstignirea, zdrobirea picioarelor, arderea cu fierul roşu, s-a înlăturat tratamentul inuman din închisori. A dat apoi o seamă de legi cu caracter social: a fost încurajată acţiunea de eliberare a sclavilor, recunoscându-se episcopilor şi preoţilor dreptul de a-i proclama liberi în biserică, în faţa credincioşilor; s-au luat măsuri în vederea ajutorării săracilor, văduvelor şi orfanilor, s-au acordat ajutoare părinţilor săraci pentru a-şi putea creşte copiii, s-a pedepsit adulterul, s-a oprit uciderea copiilor, lucru obişnuit în lumea păgână. Iată numai câteva din faptele marelui împărat Constantin care aveau să schimbe faţa lumii şi chiar cursul istoriei.

În anul 324, după ce a învins un alt adversar, pe coîmpăratul Liciniu, care a încercat să favorizeze pe păgâni, Constantin a rămas singurul împărat, reuşind să restabilească astfel unitatea imperiului roman. În urma acestei victorii, a decis să se ridice o nouă capitală pe ţărmul Bosforului, care a primit apoi numele său, Constantinopol (după 1453 numită de turci Istanbul). În felul acesta, Roma păgână era înlocuită cu o capitală nouă, creştină, inaugurată în mod oficial la 11 mai din anul 330. Locul templelor păgâne din Roma veche era luat de o seamă de biserici creştine, unele zidite chiar cu cheltuiala marelui împărat, în locul vulturului roman se înalţă acum crucea lui Hristos.

În anul 325 împăratul Constantin convoacă primul sinod ecumenic, adică o adunare a tuturor ierarhilor Bisericii de atunci, în oraşul Niceea, din Asia Mică, nu departe de noua capitală care se ridica atunci. Cei 318 Părinţi participanţi au cercetat şi discutat învăţătura greşită sau erezia preotului Arie din Alexandria Egiptului, care socotea că Iisus n-a fost Dumnezeu adevărat, de o fiinţă cu Tatăl, ci prima Sa creatură. Împăratul a prezidat şedinţa de deschidere, apoi cea de închidere. Sinodul a condamnat învăţătura greşită a lui Arie, formulând primele şapte articole din „Simbolul de credinţă", în care se prezenta învăţătura despre dumnezeirea Fiului şi care va fi completat apoi cu alte cinci articole, la Sinodul al doilea ecumenic, de la Constantinopol, din anul 381. În felul acesta, după ce dăduse, cu 12 ani în urmă, **libertate** creştinismului, acum împăratul şi-a câştigat un alt merit, asigurând **unitatea** Bisericii. Dumnezeu l-a chemat la Sine la 22 mai în anul 337, fiind îngropat în biserica Sfinţii Apostoli din Constantinopol, ctitoria sa.

Dacă împăratul Constantin a realizat asemenea lucruri în folosul Bisericii, un merit deosebit i-a revenit şi mamei sale Elena. Înzestrată de Dumnezeu cu însuşiri sufleteşti deosebite, un adevărat model de femeie creştină, Sfânta Elena a avut o influenţă covârşitoare asupra fiului ei, sădind în inima lui, încă din fragedă copilărie, dragostea faţă de Dumnezeu şi de oameni. Se spune că ea l-a îndemnat pe marele împărat să dea edictul privitor la libertatea conştiinţei din anul 313. Tot ea a fost aceea care a plecat la Ierusalim ca să caute crucea pe care fusese răstignit Mântuitorul. Era necesar să se facă acest lucru, căci după anul 70, când Ierusalimul a fost distrus de romani şi apoi în perioada persecuţiilor, nimeni n-a mai îndrăznit să caute sfânta cruce. A fost descoperită în chip minunat în pământul de pe Golgota, prin vindecarea unei

bolnave care s-a atins de ea. Dreptcredincioșii creștini, în frunte cu episcopul Macarie al Ierusalimului, cuprinși de sfântă evlavie, preamăreau sfânta cruce prin cuvintele: „Crucii Tale ne închinăm Hristoase și Sfântă Învierea Ta o lăudăm și o mărim". Deci datorită ei, sfânta cruce a putut fi cinstită mereu de credincioși, iar părți din ea au fost duse și în alte centre creștine, spre a fi cinstită de obștea credincioșilor de pretutindeni.

În felul acesta, mama și fiul, au putut fi socotiți adevărați „prieteni" ai lui Hristos, de vreme ce au făcut ceea ce le-a „poruncit" El (cf. Ioan 15, 14).

Iubiți credincioși,

Poporul nostru a cinstit întotdeauna pe Sfinții Împărați Constantin și Elena. Numeroase biserici — între care și catedrala patriarhală și biserica mare a mânăstirii Hurezi — au fost ridicate în cinstea lor; chipul lor este zugrăvit la loc de cinste în multe biserici și pe icoane, având în mijloc Crucea Domnului.

S-au scurs aproape 17 veacuri de când au trăit și au lucrat pentru Biserică Sfinții Împărați Constantin și maica sa Elena. Este firesc să ne întrebăm: oare în afară de anumite cunoștințe istorice legate de faptele lor, ce am putea desprinde noi, cei de azi, din viața lor? În primul rând trebuie să reținem faptul că noi trăim din moștenirea pe care ne-au lăsat-o ei, că suntem creștini datorită libertății de credință pe care ne-au dăruit-o ei. Să nu uităm apoi că dacă ei au trăit într-o lume păgână, noi, cei de azi, după aproape 17 veacuri trăim într-o lume „repăgânizată", datorită indiferentismului religios care domnește peste tot, datorită atitudinii de ostilitate față de Biserică a multor semeni ai noștri, urmare a propagandei ateiste care a pervertit conștiințele aproape o jumătate de veac. Cu alte cuvinte, Biserica are și azi dușmani, ea având datoria să le arate și lor care este adevărata cale pe care trebuie să o urmeze orice om și mai cu seamă un creștin. Dacă Biserica din timpul împăratului Constantin a avut de înfruntat erezia lui Arie, Biserica de azi se confruntă cu atâtea „erezii" noi, multe din ele aduse pe pământul țării noastre de propovăduitori străini, veniți de peste mări și țări ca să predice învățături noi, necunoscute Bisericii noastre. De aceea, noi cei de azi avem datoria de-a milita pentru unitatea Bisericii, pentru apărarea dreptei credințe, așa cum au făcut Părinții de la primul Sinod ecumenic convocat de Sfântul Împărat Constantin cel Mare. Iar mama sa Elena rămâne un model vrednic de urmat pentru toate soțiile și mai ales pentru toate mamele creștine. Pilda vieții ei a fost urmată de atâtea soții și mame care i-au purtat numele și care au secondat în cele bune pe soții lor, ori au dat o creștere sănătoasă fiilor lor. Să ne gândim numai la Elena, soția lui Petru Rareș și la Elena, soția lui Matei Basarab, care au ajutat pe acești domni în lucrarea lor de ctitorire a atâtor lăcașuri sfinte. Să ne aducem aminte și de Elena Cuza, soția domnului Unirii, care și-a încurajat soțul, l-a însoțit în exilul său și a dus o văduvie curată timp de peste patru decenii.

Să ne amintim deci cu venerație de acești Sfinți ai Bisericii noastre prăznuiți astăzi și să-i cinstim prin cuvintele: „Luminătorilor care ați luminat lumea cu dreapta credință, voi cu adevărat v-ați arătat, de Dumnezeu încununaților împărați, Constantin și Elena; primiți acum și rugăciunile noastre și le duceți Împăratului Hristos, pe care Îl mărim ca pe Unul ce v-a încununat pe voi, cântându-I cu voi și cu toate oștile cerești: Aliluia". (Condacul 13 din Acatistul Sfinților Împărați Constantin și Elena).

Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu

IISUS HRISTOS LUMINA LUMII

Într-o lume ce se pretinde a fi creștină, dar care din păcate zace într-o cumplită nepăsare și trândăvie spirituală și este angrenată într-o goană nebună după o bogăție, o plăcere și o fericire himerică, vine ca un glas de tunet chemarea Bisericii lui Hristos adresată nouă tuturor: „Veniți de luați lumină".

Veniți de luați lumină din lumina lui Hristos Cel ce este „lumina lumii" (Ioan 8, 12).

Veniți la izvorul vieții pentru ca să vă umpleți de lumina cea necreată a harului dumnezeiesc, cea singură în stare să călăuzească pe om în drumul său către zările împărăției lui Dumnezeu.

Sunt cuvinte profunde, ce cuprind în ele un îndemn și o chemare, îndemn de a ne apropia cu cuget, cu inima înfrântă și smerită, cu mintea luminată de credință de focul sacru al învierii, de lumina cea neapropiată, de izvorul vieții care este Hristos cel înviat, și în același timp o chemare de a fi și noi dătători de lumină și promotori ai acesteia în negura și bezna neștiinței și a necredinței în Dumnezeu, ce persistă astăzi în lume.

Mai mult decât oricând acum în această perioadă a Penticostarului, ce a început cu noaptea învierii, se vorbește despre lumină dar nu despre o lumină fizică ci despre una supranaturală care este identificată cu Hristos. O lumină creatoare de valori, generatoare de energii spirituale și care dă lumii viață și încă viață din belșug (Ioan 10, 10).

Sf. Evanghelii ne prezintă pe Mântuitorul Iisus Hristos ca fiind „lumina lumii", venit pe pământ „să lumineze pe tot omul ce vine în lume".

El, Hristos, este „lumina cea adevărată" care arată fiecărui om direcția pe care trebuie să o urmeze în viață, felul de a trăi, de a lucra și de a se ruga în așa fel încât să poată dobândi viață veșnică. Iisus Hristos lumina lumii!

Ori de câte ori aprindem o lumină, ni se pot întâmpla două lucruri: fie să privim spre ea și să ne bucurăm de prezența ei binefăcătoare, fie să închidem ochii din cauza luminozității ei prea mari.

Așa s-a întâmplat și cu mulți dintre cei care s-au învrednicit să vadă „lumina cea neapropiată", adică pe Mântuitorul Hristos.

Unii s-au umplut de har și au devenit ei înșiși făclii luminoase, iar alții au închis ochii nesuferind să vadă prezența Lui și implicit realitatea vieții în care trăiau.

Sf. Ev. Ioan, în prologul Evangheliei sale, constată cu amărăciune că „lumina care luminează pe tot omul — adică Hristos — în lume era, ... și lumea pe El nu l-a cunoscut" (Ioan 1, 10), iar oamenii au iubit mai mult întunericul decât lumina (Ioan 3, 19).

Sf. Ap. Pavel, cel ce a trăit în întunericul necunoștinței și s-a învrednicit să vadă „lumina cunoștinței" și să se umple de dulceața întâlnirii în lumină cu Hristos pe drumul Damascului, ne cheamă să ne deșteptăm din somnul cel de moarte, din somnul leneviei și al neștiinței pentru că se luminează de Ziua Împărăției celei veșnice zicând: „este ceasul să vă treziți din somn ... Noaptea e pe sfârșite, ziua este aproape. Să lepădăm, dar lucrurile întunericului și să ne îmbrăcăm cu armele luminii" (Rom. 13, 12—13).

Să lepădăm deci lucrurile întunericului!

Dintotdeauna întunericul i-a provocat omului frică și oroare. Întunericul îi împiedică pașii, îi limitează privirea în a descoperi frumusețile lumii înconjurătoare, îi umple mintea cu năluciri ce-i terorizează sufletul.

Dimpotrivă, lumina este prin excelență bucurie, încredere și viață.

Nu este de mirare deci că Mântuitorul s-a numit pe Sine „lumina lumii" (Ioan 8, 12).

Pe cât de grozav și de înfricoșător este întunericul fizic, cu siguranță mult mai grozav este întunericul sufletesc.

Noapte fără de lună și fără de stele este noaptea neagră a păcatului. Îl cufundă pe om în adâncurile răutății și ale fărădelegii, îl ruinează și-l face asemenea animalelor necuvântătoare.

Îl face rob al păcatului, îl supune „stăpânitorilor întunericului acestui veac" (Efes. 6, 12), îl face să se îndepărteze de Dumnezeu și de legile morale și-l conduce în cele din urmă la moartea duhovnicească.

Vrednici de milă și de compasiune sunt acești nefericiți oameni ai nopții care ca și târâtoarele nocturne se târăsc prin hățișurile plăcerilor și ale păcatelor.

Sfârșitul lor, din păcate este întotdeauna mai nefericit decât nefericita lor viață petrecută departe de lumină și de Dumnezeu.

Cei ce-și fac din viața lor o noapte, trăiesc zilnic coșmarul unei nopți întunecate, a unei nopți fără de sfârșit în care nu mai există nici o scânteie de lumină și speranță, nici o rază de mângâiere și de bucurie.

De ce oare iubește omul mai mult întunericul decât lumina? Pentru că lucrează faptele ce nu rezistă la lumină. Toate păcatele, uciderile, desfrânările, bețiile, furturile și alte lucruri împotriva legii lui Dumnezeu și a bunului simț sunt săvârșite noaptea și îl au ca părinte al lor pe începătorul răutății „adică pe Diavolul" (Evrei 2, 14).

Societatea de azi, care a transformat ziua în noapte și noaptea în zi, a făcut-o aceasta pentru a-și căuta noi plăceri, noi distracții și pentru a uita în cele din urmă de moarte.

Tinerii care-și petrec — din păcate — nopți de-a rândul în speluncile întunecate ale barurilor și discotecilor, în sunetul infernal al muzicii cu iz satanic, otrăvindu-și sufletul cu fapte și cuvinte indecente, uită de fapt de menirea lor în societate și în viața Bisericii, că de fapt sunt creștini și de idealurile lor în viață. Noaptea și întunericul îi inspiră pe ucigași, pe hoți, pe obsedații sexuali și îi face să săvârșească fapte reprobabile.

Lumina zilei însă împrăștie întunericul, soarele pătrunde până în cele mai întunecate cotloane și alungă frica, tristețea și nepăsarea.

Cei ce trăiesc în întuneric, se ascund de lumina zilei pentru că se tem de lumină. Nu pot să privească spre ea ca nu cumva faptele lor rele să fie dovedite la lumină pentru că „oricine face rele urăște lumina și nu vine la lumină pentru ca faptele lui să nu se vădească" (Ioan 3, 20).

Iisus Hristos lumina lumii!

Este deci ceasul să ne trezim din somnul indiferenței ce ne-a cuprins.

Să lepădăm orice patimă, orice păcat și orice nedreptate, să lepădăm toată grija cea lumească și să ne îmbrăcăm cu armele luminii, cu credința, cu dreptatea, cu dragostea, cu nădejdea și cu milostenia.

Viața noastră este o viață de luptă continuă împotriva păcatului, a diavolului și a tuturor slugilor lui. Prin taina Sf. Botez ne-am îmbrăcat „cu lumina ca și cu o haină" (Ps. 103, 2) și nu trebuie să cedăm și să ne înfricoșăm de puterea întunericului. Cel ce este în lumină chiar și în întuneric umblând nu se va rătăci, pentru că vede lumina.

Fiecare creștin este chemat astăzi mai mult ca oricând să fie o lumină pentru cei din jur și mai ales pentru nefericiții dintre noi care mai suntem încă oameni ai nopții păcatului.

De ajuns ne este nouă, celor luminați cu lumina cunoștinței și a credinței, să umblăm în lumină, să lucrăm faptele luminii și să răspândim lumină în jurul nostru prin tot ceea ce facem și rostim și cu siguranță viața noastră va fi un far călăuzitor și un focar de credință, nădejde și dragoste și noi vom trăi veșnic în dreptate, lumină și Adevăr.

Iar Adevărul este Hristos Cel Înviat, Viața și Lumina Lumii!

Arhid. Visarion Bălțat

DIN ISTORIA MÂNĂSTIRII CHEIA (Jud. Prahova)

— 225 ani de la întemeiere —

Așezată în bazinul superior al râului Teleajen, pe panta sudică a masivului Ciucaș, care împreună cu culmile sale adiacente, desparte județul Prahova de județul Brașov, la nord, și de județul Buzău, la est, Mânăstirea Cheia se bucură de peisaje naturale — mai apropiate sau mai depărtate — de o execepțională frumusețe: creste de munți îmbrăcate sau pleșuve, văi înguste sau mai largi, brăzdate de ape ca lacrima, păduri de foioase și de brad alternând cu poieni și pajiști fermecătoare.

Așezarea monahală din bazinul superior al Teleajenului, situată într-o spelndidă poiană, își trage numele de la un mic afluent al acestui râu, numit la izvoarele sale pârâul Berii, pentru ca, pe parcurs să capete numele de Cheia (Cheița).

Se apreciază că schitul Cheia forma prima organizare a vieții monahale în comun (cenobitică), aici pe Teleajenul superior, a luat ființă atât din nevoia de unire și manifestare spirituală a monahilor sihaștri din aceste locuri, care trăiau răspândiți și aproape independenți total unii față de alții, fie dintr-o nevoie practică: loc de popas și alinare a multora dintre românii transilvăneni, nevoiți să ia drumul bejeniei, să treacă munții în Țara Românească, spre a scăpa de prigoana dezlănțuită de autoritățile catolice stăpânitoare, pentru că acești ortodocși, acești «schismatici» se împotriveau unirii cu Roma, la 1701, presare care cunoștea o fază nouă pe la jumătatea secolului XVIII, mai cu seamă după barbaria «iconoclastă» a anului 1761, a generalului austriac Bukow. O a treia explicație ar fi transhumanța din zonă, adică acel drum dus și întors al păstorilor din Ardeal cu turmele lor, și cu deosebire al celor din Săcele și din împrejurimi, care găseau peste munți, în poiana Cheii, loc de pășunat și de popas pentru turme, iar sub coperișul unui schit ajutor și îndrumare pentru nevoile lor sufletești și, uneori, chiar materiale. Pentru asemenea rațiuni, s-ar putea ca schitul Cheia să fie chiar inițiativa și lucrarea acestor oieri ardeleni de dreaptă credință. Poate la înjghebarea schitului Cheia să fi contribuit și alți factori.

Prima biserică a schitului ca așezare monahală cu viață de obște a fost ridicată sub poalele muntelui Balaban, probabil pe la anul 1770. Este de presupus că această primă biserică, de dimensiuni destul de mici a fost construită din lemn, materialul lemnos fiind din abundență și la îndemâna inițiatorilor întemeietori ai sfântului locaș, închinat Sfântului Ierarh Nicolae. Bisericuța aceasta a avut o viață scurtă, căci numai după vreo șapte ani avea să fie parțial distrusă de turci. După trecerea ur-

giei, în jurul sfântului jertfelnic, rămas în picioare, și din alte resturi ale ei, s-a înjghebat în grabă un adăpost în care se oficiau slujbe.

O nouă biserică avea să fie ridicată peste mai bine de zece ani, dar nu pe locul primei biserici, ci de data aceasta mai la vale, pe apa Tâmpei, la poalele muntelui Roșu. Inițiativa și mijloacele materiale necesare construirii noii biserici aparțin monahilor cheieni sub conducerea unui **Atanasie,** probabil starețul lor, fiind primul stareț cunoscut nominal. Și aceastã a doua biserică a fost ridicată tot din lemn și purta hramul de Adormirea Maicii Domnului.

Cum de la data construirii acestei biserici, ca și în anii următori, de altfel, obștea călugărilor era săracă, aceștia și-au îndreptat gândurile și speranțele spre mila domnească, cerând ajutoare; într-adevăr, domnitorul Mihail Șuțu, printr-un hrisov din 14 decembrie 1792, îi milostivește cu „cele trebuitoare schitului și pentru hrana lor".

Mai târziu, în 1797, obștea călugărilor cheieni se plânge din nou domniei că sunt lipsiți de mijloace materiale necesare traiului zilnic, pentru că „locul este pustiu și între petre, unde nici roduri ale pământului, de hrană omenească, nu se pot face, iar schitul nu are „nici moșie, nici vie, nici altceva nimică cu vre un venit". Dând curs plângerii lor, voievodul Alexandru Ipsilanti, printr-un hrisov, din acel an, îi milostivește și el cu ajutoare materiale; între acestea dreptul de a lua „pă fiecare an din vama Vălenilor (de Munte) (...) către talere cincizeci (...) ca să fie schitului dă întărire și părinților călugări dă hrana și chiverniseală". Peste un an, în 1798, se întărește această milă domnească. Același lucru — ajutoarele domnești — se va repeta în anii următori: 1803, 1814, 1825.

În ajutorul călugărilor de la Cheia vin nu numai domnii țării, ci și unii dintre marii boieri — ceea ce face ca starea materială și economică a schitului să se îmbunătățească. Așa, bunăoară, la 24 martie 1800, paharnicul Manolache Hrisoscoleu din București oferă schitului o „sfoară de moșie" în „gura Drajnei" de 80 de stânjeni. În 1826, Drăgan Dan din Măneci dăruia schitului „casa cu pivniță, cu livadă de pruni din jur", plus „buți", „tocitori", „butoaie", odată cu intrarea sa în cinul monahal de la Cheia, peste care acum stărețea monahul **Ștefan.** Acesta era al treilea conducător la Cheia cunoscut nominal.

Cel de-al doilea fusese **Dometie** sau **Domițian,** despre care se pomenește prin anii 1821 ca despre „un călugăr cu îndeajunsă știință de carte chirilică" și ca autor al unei remarcabile lucrări de artă populară cu dată certă". Este vorba despre un pristolnic rotund lucrat în lemn de măr, cu care se ștampilau prescurile în brutăria schitului, după care acestea erau folosite în cadrul cultului liturgic. Pe suprafața acestui sigiliu e incizată schematic imaginea celei de-a doua biserici a schitului Cheia, care se înfățișa cam astfel: era de formă dreptunghiulară, cu trei turle micuțe, prismatice, în patru laturi, străjuite de cinci cruci metalice. Imaginea bisericii incizată în lemn vădește un „real talent și simț al proporțiilor" cu care era înzestrat starețul Dometie sau Domițian.

Urmașul lui Ștefan la stăreția Cheii pare a fi fost **Dorothei** Ieromonahul. Isteț la minte, bun gospodar, cu spirit practic, acesta aren-

dase, în aprilie 1832, „pă trei ani" postelnicului Stan Tugui, pentru „192 taleri, drept arendă", moșia „Ciocraca în gura Ogretinului", cu îndatorirea ca postelnicul să permită călugărilor să ia „câte un car de fân"; moșia arendată avea „80 de stânjeni". Actul de arendare poartă semnătura stareţului Dorothei, peste care e aplicat sigiliul de pe prestolnic; pe marginea sigiliului este gravat textul: „Schitul Cheia 1832".

Din perioada de existenţă a celei de-a doua ctitorii de la Cheia — biserica Adormirea Maicii Domnului, cunoscută şi sub numele de Sfânta Troiţă —, ceea ce înseamnă că avea două hramuri, se păstrează mai multe cărţi, printre care 13 tomuri de **Minee**, tipărite la Buda în 1804—1805, prin grija şi cu banii ardeleanului Ioan Piuariu-Molnar, figură de cărturar român iluminist din a doua jumătate a secolului XVII şi începutul sec. XVIII. Aceste cărţi bisericeşti au fost procurate şi dăruite schitului Cheia de oieri transilvăneni din Săcele şi din alte localităţi din jur. Faptul acesta are semnificaţia lui deosebită, în sensul că „unul din izvoarele materiale dar şi spirituale care au contribuit la înălţarea şi existenţa schitului Cheia l-au constituit aceşti minunaţi oieri" dintr-o provincie românească aflată de mult sub stăpânire străină şi neortodoxă.

Biserica de lemn Adormirea Maicii Domnului — Sfânta Troiţă, după aproape treizeci de ani de existenţă avea să fie distrusă de un incendiu, prin anii 1833—1834.

În acest din urmă an, la 11 iulie, îşi începea activitatea la Cheia stareţul **Damaschin ieroschimonahul**, cel care, după intuiţia cărturarului episcop Chesarie al Buzăului, în eparhia căruia se găsea atunci schitul Cheia, vedea în noul stareţ, venit aici de la mânăstirea Căldăruşani, centrul curentului monahal paisian în Ţara Românească pe „omul care avea să ridice Cheia într-o nouă înfăţişare".

Noua biserică de la Cheia în fiinţă şi astăzi (cu renovările făcute de-a lungul timpului) îşi are istoria ei. Spre deosebire de cele două locaşuri de cult anterioare, această biserică a fost construită din temelie, din zid. În pisania de deasupra uşii de intrare citim: „Întru marea slavă şi lauda pre(a) sf(i)ntei şi de viaţă făcătoare(i) şi nedespărţite(i) Troiţe întru a căreia cinste şi hramul se prăznuieşte la anul 1835 iulie 16 sau ridicat această sfântă biserică din temelie cu toate împrejurările ei, în zilele pre(a) înălţatului nostru domn Alexandru Dimitrie Ghica voevod, cu voia frăţâni-său mar(ele) dv(o)r(nic) Mihalache Ghica, stăpânul moşiei, de la care s-au şi răscumpărat la anul 1846 cu blagoslovenia pre(a) sfinţitului nostru episcop (al) Buzăului d(umnealui) d(omnul) Chesarie, de care s-au şi sfinţit la anul 1839 iulie 20 prin osârdia şi osteneala prea cuvioşiei sale părintelui Damaschin, ieromonah şi slăvit, sf(â)ntului schit Cheia şi a toată sidonia sa şi cu ajutorul şi cheltuiala multor iubitori de H(risto)s pravoslavnici creştini şi mari ctitori ai sf(â)ntului lăcaş acestuia, spre veşnica lor pomenire".

Citind această pisanie, atrage atenţia faptul că s-a ras unul din rândurile din textul ei, peste care s-a scris cu vopsea verde un nou text: „cu voia frăţânesău, mar(ele) dv(o)rnic Mihalache Ghica stăpânul moşiei, de la care s-au răscumpărat la anul 1846". Se pune întrebarea: de

ce? întrebare căreia s-a încercat a i se da următoarea explicaţie: mai întâi răzuirea rândului cu textul iniţial s-a făcut după anul 1846, adică după şapte ani de la sfinţirea bisericii". Este de presupus că se promisese la început conducerii schitului că vornicul (Mihalache Ghica) va înzestra schitul prin danie cu terenul pe care se ridicase noua clădire şi în felul acesta să fi fost trecut în pisanie drept ctitor". Promisiunea „veldvornicului" nu s-a realizat însă, terenul trebuind a fi cumpărat în 1846, precum se scrie în noul text, în rândul cu vopsea verde. În contextul rândului cu pricina mai trebuie spus că însemnarea „(...) Mihalache Ghica, fratele domnului Alexandru Ghica, sau însuşi acest domn ar fi înălţat marea biserică cu fonduri proprii (...) nu corespunde adevărului". Tot aşa cum trebuie precizat faptul că nici „episcopul Chesarie nu a contribuit la construcţie cu fondurile episcopale şi deci nu este trecut ctitor, cum eronat lasă să se înţeleagă unele scrieri". Episcopul rămâne însă incontestabil „patronul spiritual şi îndrumătorul celor ce au reconstruit schitul".

Pentru semnificaţia lui majoră, este de menţionat, de asemenea, faptul că cele trei biserici: primele două de lemn, iar a treia de zid, ce s-au ridicat la Cheia au rezultat exclusiv „din iniţiativa, strădania, munca şi fondurile proprii". Cam acelaşi lucru se poate spune şi despre vatra (terenul) schitului, care nu este o danie, o milostenie, din partea cuiva, ci „aceasta a fost cumpărată cu banii ghiaţă monahilor cheieni în frunte cu stareţii", conducătorii lor spirituali, în cazul de faţă, în primul rând, vrednicul stareţ Damaschin Bârsanu ieroschimonahul, ardelean din Sălişte. Cum însă, cu toată agoniseala lor, călugării din obştea Cheii nu aveau mijloace băneşti şi materiale chiar aşa de mari, o parte din banii necesari sau alte mijloace materiale au fost adunate de la poporeni.

*

Ansamblul arhitectonic de la Cheia, împrejmuit cu gard de piatră se deschide cu impunătoarea **clopotniţă** —, care cu înfăţişarea de azi, încântă ochiul prin albul imaculat al varului de pe pereţi. În partea superioară a ei sunt instalate pe eşafodajul respectiv trei clopote, ale căror sunete se aud până departe în jur. Pătrunzând în interiorul curţii prin poarta clopotniţei, în partea ei de nord se află **stăreţia,** casă cochetă ce poartă trăsăturile specifice caselor din zona montană prahoveană. Pe latura de est se află **chiliile** uniforme ca aspect, înşirate în lungul unei prispe cu stâlpi de lemn împodobiţi cu măiestrite crestături şi balustrade de scândură. Asemenea chilii se găsesc şi în latura de sud a complexului. Dar, din cauza terenului în pantă, aceste chilii au fost aduse la acelaşi nivel cu suratele lor din colţul opus, printr-o temelie de piatră. În latura de nord a ansamblului de construcţii, aspectul este diferit: mai întâi se află un grup de încăperi cu geamlâcuri, între care se impune **casa** marelui stareţ al mânăstirii, care a fost arhimandritul Grigore Georgescu (Munteanu), casă unde astăzi sunt cazaţi oaspeţii de seamă şi unde se păstrează lucruri de mare preţ. În prelungirea spre est, se află câteva chilii asemănătoare cu cele dinspre sud.

Tot pe această latură se află clădirea **paraclisului** de iarnă târnosit în **1924**, operă a strădaniilor aceluiași stareț Grigore cu contribuția credincioșilor.

Întregul complex monahal cu excepția bisericilor — este adăpostit de acoperișuri de șindrilă; bisericile, cu acoperișuri de tablă.

Biserica cea mare a mânăstirii Cheia se desfășoară în exterior pe o lungime de vreo 30 de metri. Zidurile ei sunt groase de aproximativ un metru, de unde și impresia de masivitate și robustețe oferită privirii. În exterior, suprafața văruită a pereților este împărțită în două registre printr-un brâu în două trepte de tencuială tras cu șablonul. Registrul superior cuprinde cam o treime din înălțimea pereților, fiind decorat de jur-împrejurul bisericii cu medalioane pătrate, pentru pridvor și dreptunghiulare cu laturile mari pe verticală, pentru restul bisericii. Registrul inferior este ornat cu o serie de false colonete prismatice, fixate în zid și dispuse în dreptul interstițiilor dintre unele panouri. În acest registru au fost încastrate în zid toate cele zece ferestre cu ancadramente de piatră, distribuite: două la pronaos, patru la naos, restul la altar. Temelia bisericii ar putea fi socotită un al treilea registru — registrul bazei, în jurul căreia este așezat un pavaj de piatră (lespezi) puțin înclinat în afară, pentru îndepărtarea apei ploilor. Pridvorul, în lungime de aproximativ cinci metri, iar în lățime de peste zece metri, se sprijină pe peretele de la intrarea în pronaos și în celelalte laturi pe zece coloane cilindrice masive din cărămidă, ca și piedestalele lor. Accesul în pridvor se face atât pe scara din față, cât și pe cele dintre coloanele laterale și pereții laterali ai bisericii.

Intrarea în pronaos, spațiu lung de circa cinci metri și larg de șapte metri, se face pe o ușă de lemn armată în fier și aramă, cu ancadrament format din trei prisme în patru muchii. Deasupra ușii, pe o piatră dreptunghiulară înțepenită în zid, este cioplită cu litere scoase în relief pisania ctitorilor Damaschin și fratele său Iustin (al cărui text l-am reprodus în paginile anterioare). Naosul, cel mai vast spațiu interior din biserică, este lung de vreo unsprezece metri și larg de patrusprezece metri; deasupra lui se ridică turla cea mare a bisericii pe plafonul căreia se află Pantocratorul. Altarul, cu dimensiunile de cinci metri și jumătate în lungime și de șapte metri în lățime, cu patru ferestre, este despărțit de naos prin obișnuita catapeteasmă de lemn sculptat și poleit, cu flancurile retrase spre altar, pentru a permite ca parte din lumina primelor ferestre să se răspândească și în naos.

În starea actuală pictura în interiorul bisericii, executată în tehnica tempera în maniera neo-bizantină, datează din anul 1984 și se datorează pictorului Chiriac.

Paraclisul de iarnă are forma de cruce. Accesul în interiorul lui se face prin flancuri, prin uși dublate de grilaje pliante din fier. Pridvorul e de dimensiune mică, pronaosul și naosul — nici ele nu sunt prea mari. O turlă de lemn în opt fețe, cu patru ferestre așezate în direcții cardinale, străjuiește acoperișul. Cinci ferestre încastrate în pereți fac să pătrundă de afară lumina în interior, unde, pe peretele dinspre pronaos,

e scris cu pensula următorul text de pisanie: „Întru mare slavă şi laudă a sfintei şi de viaţă făcătoarei şi nedespărţitei Treimi, în cinstea prea sfintei stăpânei noastre de Dumnezeu născătoare şi pururea Fecioarei Maria, s-au ridicat acest sfânt paraclis în zilele Î. P. S. Sale dr. Miron Cristea, patriarhul României Mari, prin osârdia şi osteneala cuvioşiei sale părintelui arhimandrit Grigorie Georgescu, stareţul sfintei mânăstiri Cheia, împreună cu soborul şi cu ajutorul multor binefăcători şi de Dumnezeu iubitori pravoslavnici creştini, spre veşnica lor pomenire. S-au pus temelia în ziua de 5 iunie 1924 şi s-au sfinţit în ziua de 8 septembrie 1927 de prea sfinţitul arhiereu Tit Târgovişteanul, vicarul Sfintei Mitropolii. Pictor G.I. Cepoiu Izvoarele".

Pictura actuală în interior a fost executată în anul 1926, în tehnica tempera, de tip neobizantin.

*

Atât în faza de schit de la început, cât şi mai târziu, în faza de mânăstire propriu-zisă, **obştea monahală** de la Cheia a fost în general puţin numeroasă: câteva zeci de vieţuitori (călugări şi fraţi), fără a se ridica vreodată de-a lungul timpului, la o sută; în general, oameni cu comportare morală, paşnici, împăcând în egală măsură îndatoririle spiritual-bisericeşti cu cele material-gospodăreşti.

Am amintit în paginile de mai sus numele câtorva **stareţi** din perioada de început a aşezării monahale Cheia: **Atanasie, Ştefan, Dometie** (Domiţian), **Dorothei,** fără a le cunoaşte datele biografice esenţiale.

Cel dintâi stareţ la Cheia despre care avem câteva date este **Damaschin ieroschimonahul.** Era ardelean din părţile Săliştei Sibiului. Tatăl său se chema Ionaş Bârsanu; oier, care în peregrinările lui cu oile peste munţi, va fi cunoscut şi Cheia. Doi din fiii lui aveau să îmbrace rasa monahală la Căldăruşani, sub numele de Damaschin şi Justin.

Data naşterii lui Damaschin nu se cunoaşte; nici numele de botez. La fel e cazul şi cu fratele său Justin. Din ce motive sau în ce împrejurări au ajuns cei doi fraţi la Mânăstirea Căldăruşani este greu de spus.

Se pare că mai întâi a venit aici Justin şi după el şi Damaschin, probabil prin anii 1811 şi 1813.

Damaschin a fost călugărit în anul 1815 de către «părintele Dositheu arhimandrit şi stareţu». În 1825 este hirotonit diacon de către mitropolitul Ţării Româneşti Grigore Dascălul.

Bun cunoscător de carte, muncitor şi osârduitor întru ale călugăriei, la 12 iulie 1831, Damaschin diaconul a primit hirotonirea în preot, din partea învăţatului episcop Chesarie al Buzăului, care atunci făcea parte din locotenenţa mitropolitană după surghiunirea mitropolitului Grigorie.

În 1835, după focul ce pârjolise schitul Cheia, despre care am amintit mai-nainte, episcopul Chesarie încredinţează lui Damaschin conducerea şi îndrumarea obştii monahale de pe Teleajen, numindu-l stareţ şi pe care o va păstori până în 1874. Vine la Cheia împreună cu fratele său Justin, unde — spune Damaschin într-o însemnare personală — «ne-am apucat cu sfinţia sa părintele Justin ieroschimonahul, fratele

nostru şi cu părinţii ce s-au aflat la schit de am făcut biserică din temelie, de zidu şi cu toate cele trebuincioase, după cum se vede în fiinţă, cu ajutorul lui Dumnezeu».

În vremea aceasta obştea schitului peste care stăreţea cuviosul Damaschin cuprindea 33 de călugări şi 12 fraţi, cu toţii punând mâna şi umărul la ridicarea noii biserici de zid. Dintre aceştia, 16 erau munteni şi 29 ardeleni.

În afară de însuşirile sale spiritual-bisericeşti — crescuse doar în duhul călugăresc al „paisianismului muntean" de la Căldăruşani! — stareţul Damaschin a vădit şi reale însuşiri de om întreprinzător, de bun gospodar, străduindu-se necontenit pentru prosperitatea obştii pe care o păstorea. Prin cumpărări, prin donaţii — vii, terenuri agricole, livezi, munţi, animale de hrană şi de muncă, acareturi şi alte bunuri materiale, Damaschin a îmbogăţit zestrea schitului. De subliniat că „toate cumpărăturile s-au efectuat fără ajutor bănesc din afară"; ele erau rezultatul muncii monahilor şi mai ales al corectei şi strânsei chiverniseli a lui Damaschin şi a ajutoarelor sale, căliţi în flacăra paisiană, aprinsă şi întreţinută de stareţul Gheorghe de la Căldăruşani". Se apreciază că mai presus de toate „două realizări deosebite s-au produs în comunitatea monahală de la Cheia, în care rolul principal a fost jucat de către Damaschin: (...) în primul rând înălţarea noii biserici de zid în incinta schitului (...), iar al doilea dotarea schitului cu o valoroasă zestre imobilă". Pentru agonisirea acestora şi mai ales pentru conservarea lor (reparaţii, renovări), Damaschin a trebuit să se zbată din răsputeri: să se apere împotriva detractorilor şi răuvoitorilor săi, împotriva abuzurilor autorităţilor civile locale, a pichetelor de grăniceri din zonă faţă de schitul său să intervină la autorităţile superioare bisericeşti şi de stat sau militare, înaintând pretutindeni memorii, cereri, arătând documente justificative. Este pe deplin dovedit că, chiar când Damaschin a cumpărat pe numele său unele proprietăţi — de pildă, moşia Nenişori, muntele Roşu — „el nu s-a gândit nici o clipă să le folosească pentru sine, ci „totul a fost destinat colectivităţii".

Secularizarea averilor mănăstireşti de la sfârşitul anului 1863, pusă în practică în 1864, a fost întâmpinată de stareţul Damaschin împreună cu cei peste patruzeci de călugări cheieni de sub oblăduirea sa cu multă greutate şi necazuri: reduceri bugetare, abuzuri de putere din partea autorităţilor civile — interzicerea închirierii animalelor şi mijloacelor de transport ale schitului, rechiziţionarea şi chiar vânzarea la licitaţie a vitelor, trăsurilor, săniilor; grâul şi orzul din recolta anului 1864 aparţinând schitului a fost sigilat în magazii şi trecut în proprietatea statului.

Dar ceea ce l-a deranjat şi l-a durut cel mai mult şi mai adânc pe destoinicul stareţ Damaschin n-au fost necazurile şi loviturile primite din partea oamenilor din afară, ci ingratitudinea unora dintre colaboratorii săi din obştea monahală al căror stareţ era. Este vorba de incidentul — un adevărat complot — urzit împotriva lui de membrii din comitetul economic al schitului, care, crezând că odată cu secularizarea a venit vremea ca stareţul lor să cadă din această funcţie, s-au dedat la abu-

zuri în gestiune, la sfidare şi la fapte, campanie de defăimare a lui Damaschin. Drept urmare, acesta a ripostat hotărât, desfiinţând comitetul. Din acest moment, conflictul a luat proporţii, complotiştii reuşind să atragă de partea lor autorităţile civile locale prahovene. După cercetările de rigoare de către cei în drept, ancheta finală a constatat nevinovăţia stareţului, uitând în schimb, în evidenţă „atât faptele grave ale celor patru călugări, care l-au supus pe stareţ la sechestru în chilia sa, fără alimente şi căldură, l-au ameninţat cu moartea şi aspre privaţiuni, cât şi abuzul de putere, falsurile şi maşinaţiunile monahilor răzvrătiţi". După stingerea conflictului, stareţul Damaschin, mărinimos la suflet, i-a iertat pe călugării răzvrătiţi, dar brutala ingratitudine a acestora i-a rămas în suflet ca o dureroasă rană, până când şi-a dat obştescul sfârşit, în 1874.

Acesta a fost de fapt singurul conflict de proporţii din întreaga istorie a vieţii monahale de la Cheia.

După moartea lui Damaschin, la conducerea schiturilor este ales şi confirmat în 1875 noul stareţ, ieromonahul **Doroftei Constantinescu**, care avea să stăreţească numai patru ani, până în 1879, când a fost forţat să-şi dea demisia pentru că «depăşise abuziv bugetul», cheltuind „peste prevederile bugetare aproximativ 2200 lei".

Urmaşul lui Doroftei în fruntea obştii a fost ieromonahul **Ignatie Ionescu.** „În afara treburilor obişnuite într-o colectivitate de 22 de monahi, activitatea stareţului Ignatie s-ar putea defini ca lipsită de atenţia cuvenită acestei colectivităţi". Mai mult chiar, printr-o scrisoare anonimă, conducerea ministerului cultelor din acea vreme era sesizată că „la Cheia se petreceau iarăşi nereguli contabile" şi, drept urmare, se instituie o comisie mixtă de control, care „a constatat că într-adevăr aşa se petreceau lucrurile". Tras la răspundere, stareţul Ignatie „a mărturisit deschis că cu banii obţinuţi (din arendări) se acopereau mai multe nevoi stricte ale schitului. Cu acelaşi scop se vânduseră şi o parte din vite". Toate acestea au dus la destituirea stareţului Ignatie, la începutul anului 1884.

În toamna aceluiaşi an, va fi ales un nou stareţ, protosinghelul **Ioil Anghel.** În timpul stăreţiei acestuia se fac demersuri la forurile superioare pentru aprobarea unor devize de reparaţii la chiliile schitului, mai cu seamă că aceste foruri se gândeau la desfiinţarea a trei schituri (Izvoarele-Crasna şi Predeal din judeţul Prahova şi Ciocanu din judeţul Muscel) şi ai căror vieţuitori urmau să fie aduşi la Cheia. În cele din urmă, însă, schiturile vizate n-au mai fost desfiinţate. Ca atare, devizele nu s-au aprobat, iar banii solicitaţi nu s-au primit. Greutăţile şi lipsurile mari cu care era confruntat stareţul Ioil, căruia el nu era în stare să le facă faţă, înrăutăţirea situaţiei obştii, care număra în rândurile ei pe nepotul stareţului Damaschin Pimen Niculescu şi pe fostul stareţ Ignatie, l-au determinat pe Ioil Anghel, în octombrie 1890 să-şi dea demisia.

În locul lui este ales protosinghelul **Visarion Mihăiescu.** Ca şi înaintaşul său, şi acesta intervine la ministerul Cultelor, în mai multe rânduri şi înarmat cu acte justificative, să obţină sumele băneşti trebuitoare mai multor reparaţii (moara de pe Teleajen, grajd, şopron, clopot-

nița, bucătărie). În plus, pentru strângerea de bani și obținerea de ajutoare materiale, Visarion cere, în 1892, aprobarea unei pantacuze.

Un colaborator apropiat al stareţului Visarion în strădaniile lui pentru îmbunătățirea situației gospodărești și materiale a schitului Cheia a fost, începând cu anul 1892, monahul Grigore Georgescu.

În comparație cu cei trei stareți anteriori lui starețul Visarion Mihăescu a reușit cu adevărat să îmbunătățească situația gospodărească a așezământului monahal pe care îl conducea. Așa se explică investirea lui pe anul 1893, adică la scurtă vreme după alegerea ca stareț cu rangul de arhimandrit. Era primul arhimandrit-stareț din istoria Mănăstrii Cheia.

Intuind în colaboratorul său apropiat, acum ieromonahul Grigore un destoinic conducător, pe viitor, al obștii de la Cheia, starețul Visarion, care era înaintat în vârstă, începând din anul 1894 își va cere demisia din această funcție, la Mitropolie. În 1905 de pildă, el motiva că este bătrân și suferind, că a fost în concedii medicale, că din 1903 girează și stăreția schitului Crasna. Formal, Mitropolia îi acceptă demisia, dar Visarion continuă să rămână stareț la Cheia. În decembrie 1908, Visarion Mihăiescu, grav bolnav cere pentru ultima oară Mitropoliei să-i primească demisia din funcția de stareț la Cheia și de duhovnic la Mănăstirea Suzana. La 17 decembrie avea, într-adevăr, să-și dea obștescul sfârșit.

Locul i-l va lua fostul său colaborator apropiat, ieromonahul **Grigore Georgescu,** care va conduce mânăstirea multă vreme, până în 1936 și se va afirma ca cel mai de seamă stareț pe care l-a avut această mânăstire până atunci.

Se apreciază că la Cheia, la moartea lui Visarion Mihăiescu, nu se găsea un alt monah care să cunoască mai bine problemele cu care era confruntată mânăstirea în complexitatea ei și care să posede robustețea fizică și morală de a le rezolva.

Alegerea ca stareț a ieromonahului Grigore Georgescu a avut loc în ziua de 25 ianuarie 1909 și a fost unanimă. Tot atunci a fost confirmat și ca duhovnic al maicilor de la mănăstirea Suzana, unde, până atunci, funcționase ca preot deservent.

Activitatea de superior al obștii de la Cheia desfășurată de ieromonahul Grigore poate fi caracterizată ca o luptă continuă și dârză timp de douăzeci și cinci de ani, pentru salvarea în primul rând a clădirilor mânăstirii, prin reparații și consolidări de durată, prin construcții noi. Cu cinstea și corectitudinea verificate în mai multe rânduri, când era casier al mânăstirii, starețul Grigore, pentru rezolvarea tuturor problemelor gospodărești, avea să caute căile legale pentru obținerea banilor necesari. Despre corectitudinea mânuirii fondurilor bănești, se apreciază că din 1896, când i se încredințase funcția de casier și până în 1936, când demisiona din funcția de stareț, adică timp de 39 de ani, actele gestiunii sale sunt de o corectitudine ireproșabilă, fără nici cea mai mică neregulă sau suspiciune". Aceste constatări și aprecieri erau exprimate de organele de control locale sau superioare bisericești și civile. Fondurile bisericești ale mânăstirii, stărețită de ieromonahul și mai

târziu arhimandritul Grigore „proveneau fie din sumele destul de mici alocate de stat, fie ele reprezentau ajutoare de la alte instituţii, sau ofrande de la particulari. Cheltuiala lor se făcea cu aprobările prealabile de rigoare şi pe baza actelor justificative reale.

Un mijloc pentru procurarea banilor necesari, practicat şi de stareţul Grigore, îl constituiau obişnuitele pantacuze. Pentru aprobarea acestora, făcea insistente intervenţii la cei de sus. Apelarea însă la acest mijloc de colectă de ajutoare băneşti sau de altă natură de la credincioşi îmbrăca uneori aspecte patetice şi chiar umilitoare pentru cei care umblau cu pantacuza. Fireşte, stareţul nu era încântat de această situaţie penibilă care friza cerşetoria, dar o accepta şi o tractica din interese, raţiuni şi scopuri obiective: voia să ducă la bun sfârşit ce gândea şi înfăptuia pentru obştea pe care o conducea. Că era conştient de penibilul situaţiei, o dovedesc rapoartele ad-hoc înaintate în mai multe rânduri Mitropoliei, în care fie că arăta că el, ca stareţ purta „toată greutatea schitului", fie că — dacă i s-ar fi lăsat schitului, la secularizare, „40—50 de hectare de loc arabil" — «puteam scăpa de ruşinoasa cerşetorie, aşa că acum trebuie să umblăm cerşind pentru a ne putea întreţine şi a nu muri de foame».

Spirit practic şi economic în acelaşi timp, mereu în căutare de noi soluţii şi mijloace pentru împlinirea nevoilor obştii, stareţul Grigore a făcut din creşterea vitelor mănăstirii o sursă de venituri: le creştea, le îngrăşa, apoi pe cele de prisos le vindea. Iar pentru a reduce cât mai mult cheltuielile angajând mână străină de lucru, nu de puţine ori a recurs la munca monahilor închinoviaţi, munca fizică, uneori grea, de la care exemplul personal al stareţului n-a lipsit, lucrând el însuşi alături de aceştia.

Tot în scopul reducerii cheltuielilor, prin strădaniile sale au luat fiinţă în mânăstire mici ateliere de rotărie şi căruţe, de cismărie şi croitorie — produsele acestei munci fiind folosite numai în beneficiul vieţuitorilor monahi, fără comercializarea lor în afaceri.

O sursă de venituri, dar cu caracter întâmplător şi ocazional, exploatată numai de stareţ, a fost închirierea sezonieră a unor încăperi disponibile din mânăstire unor îndrăgostiţi de excursii montane sau veniţi cu cine ştie ce treburi prin aceste părţi. Contravaloarea găzduirii şi a mesei rămânea la aprecierea şi bunăvoinţa oaspeţilor.

Pentru spiritul său gospodăresc, de bun întreprinzător, pentru realizările înfăptuite, pentru buna chivernisire a întregului ansamblu monahal, pentru activitatea sa bisericească — liturgică şi moral-pastorală — în anul 1914, stareţul protosinghel Grigore Georgescu de la Cheia a fost ridicat la rangul de arhimandrit; era al doilea stareţ-arhimandrit al obştii de la Cheia. Primirea acestei vrednicii avea loc în urma vizitei, în 1913 la Cheia, a însuşi mitropolitului primat al ţării, Conon Arămescu-Donici. Ea va constitui pentru primitorul ei un îndemn pentru viitoare înfăptuiri. Alte cereri, alte demersuri pe la autorităţile superioare pentru reparaţii şi renovări la imobilele mânăstirii. Într-un raport înaintat Casei Bisericii prin care cerea bani pentru repararea acoperişului

bisericii mânăstirii, el argumenta astfel cererea sa: „(...) pictura este de o frumusețe rară (...) toată lumea o admiră" și e vizitată și „de lume străină de peste frontieră".

O perioadă grea, de mare încercare ,a cunoscut arhimandritul stareț în calitatea lui de conducător și așezământul monahal ca instituție și loc de viețuire, în timpul primului război mondial — atât în perioada neutralității, cât și în timpul desfășurării ostilităților, Cheia fiind în apropierea graniței: rechiziții, încartiruiri, deteriorări sau distrugeri totale, plecări de călugări în altă parte. Toate acestea erau aduse la cunoștința autorităților superioare bisericești și civile, de la care solicită bani pentru reparații și sprijin pentru redresarea lucrărilor.

Cea mai de seamă înfăptuire de după războiul de întregire a neamului a starețului-arhimandrit a fost traducerea în fapt a unei dorințe ce-l frământa de mai multă vreme: aprobarea, în 1919, a ridicării unei „bisericuțe pentru timp de iarnă, ca să putem îndeplini serviciul regulat ziua și noaptea după regulile mânăstirești". „Bisericuța" avea să fie construită între anii 1924—1927; este vorba de Paraclisul de iarnă despre care am vorbit mai sus, sfințit la 8 septembrie 1927 de către arhiereul Tit, vicarul Patriarhiei.

După construirea paraclisului, harnicul gospodar va ridica în incinta complexului mânăstiresc o „casă a starețului" și alte construcții.

Latura gospodărească, întreprinzătoare a personalității starețului Grigore Georgescu era dublată de latura spirituală în care predominau, ca virtuți majore, iubirea de aproapele, mila față de cei săraci, altruismul. Dând formă concretă acestor virtuți, a ajutat material la construirea bisericii din comuna Izvoarele, angajându-se să plătească personal „pictura altarului (...), icoana de la iconostas". De sărbători — Paște, Crăciun — sau cu alte prilejuri ajuta cu bani sau sub alte forme familii sărace sau pe bătrâni, cerând celor cărora le încredința spre distribuire ajutoare să păstreze discreție deplină, să nu i se facă nici un fel de publicitate.

Semnatarul acestor rânduri își aduce aminte cu nostalgie și cu recunoștință de grija deosebită și dragostea părintească a marelui stareț față de copilul de atunci, abia ieșit din școala primară, care venise la Cheia, în mânăstire, dintr-o comună din apropiere, în anul 1928 și pe care l-a luat sub protecția și îndrumarea sa, pregătindu-l pentru viața monahală; cum l-a trimis să urmeze cursurile seminarului monahal de la Cernica, în anul 1932. Cu aceeași nostalgie, semnatarul acestor rânduri își aduce aminte de tunderea sa în monahism, la sfârșitul anului 1936, când a primit numele de Grigore, după cel al marelui său îndrumător spiritual; de hirotonirea sa ca ierodiacon la mânăstirea Cheia hirotonie oficiată însă în catedrala patriarhală din București, unde peste un an avea să devină el însuși unul din cei mai devotați slujitori ai ei, o slujire lungă, lungă de peste o jumătate de veac...

Încărcat de ani și încercat de boală, marele stareț de la Cheia, arhimandritul Grigore Georgescu avea să lase locul stăreției unui confrate mai tânăr, **protosinghelul Ghenadie.** Peste câțiva ani, în 1940, părintele Grigorie închidea ochii pentru totdeauna, sub povara bătrânețe-

lor, dar și încărcat ca un pom cu roade bogate, de multele înfăptuiri, care aveau să perpetueze vie și frumoasa lui aducere-aminte.

Protosinghelul Ghenadie Diaconescu — învrednicit mai târziu cu rangul de arhimandrit — va conduce obștea de la Cheia până în anul 1947. Ca și marele său înaintaș, și el s-a dovedit un bun gospodar. Printre alte activități gospodărești, starețul Ghenadie a făcut importante reparații la acoperișul complexului mânăstiresc, în primul rând la biserica cea mare, a restaurat din temelie vechea clopotniță, în înfățișarea măreață pe care o vedem astăzi, la intrarea în incinta mânăstirii. A fost un foarte bun slujitor al altarului, afirmându-se ca un neîntrecut interpret al cântării tradiționale psaltice.

După starețul Ghenadie Diaconescu, în fruntea obștii de la Cheia s-au succedat, cu păstoriri de scurtă durată, următorii părinți: **protos. Ieronim Motoc**, în anii 1947—48, semnatarul acestor rânduri, **protos. Grigorie Băbuș**, două luni în 1948, urmat de **ierom. Gherasim Negulescu** din 1948 până în 1950, asupra căruia vom stărui puțin. Acesta a fost un neîntrecut cântăreț de muzică bisericească. Punea în cântare tot sufletul, toată măiestria, ceea ce făcea ca, sub farmecul cântării sale, totul să se însuflețească. Atunci când slujea el sfânta liturghie, parcă cerul cobora pe pământ. Dar părintele Gherasim n-a fost numai un desăvârșit cântăreț, ci și un neîntrecut scriitor de cântări bisericești. Era un caligraf fără pereche, de uimitoare perfecțiune artistică. Sub forma unor „Buchete muzicale", manuscrisele sale caligrafiate se găsesc pe la mânăstirile Cheia, Zamfira și Suzana, unde a funcționat ca preot și duhovnic sau în Biblioteca Sfintei Patriarhii, unde vizitatorii sau cercetătorii specialiști care le văd, le apreciază ca „adevărate capodopere ale genului". O altă însușire a acestui vrednic stareț era bunătatea sa sufletească. Iubea pe monahi cu dragoste de adevărat părinte duhovnicesc; era încântat de cinul monahal și socotea călugăria drept „cea mai frumoasă floare a lumii". Era pentru frații săi sub ascultare „o adevărată odihnă sufletească".

După părintele Gherasim Negulescu până în anul 1967 s-au succedat la conducerea Mânăstirii Cheia: **ierom. Iezechil Preda** și **arhid. Emilian Andrei,** ambii licențiați în Teologie. Ultimul dintre ei a stărețit în condiții destul de grele. Aceasta pentru că, în urma măsurilor antimonahale, impuse atunci de regimul politic ateisto-comunist din țara noastră, mânăstirea Cheia împreună cu multe alte așezăminte monahale este obligată să-și înceteze activitatea specifică, întreg complexul mânăstiresc urmând să capete altă destinație. În asemenea situație, în 1960, în urma încercării Oficiului Național de Turism de a ocupa mânăstirea — acum desființată —, patriarhul Justinian declară Cheia drept Casă de odihnă pentru salariații Patriarhiei Române, punând-o sub dependența directă a Administrației Patriarhale și rămânând astfel tot sub oblăduirea Bisericii. Ca să corespundă noii destinații fortuite, se fac unele amenajări de rigoare: se introduce apă curentă și lumină electrică.

În ipostaza de Casă de odihnă, mânăstirea Cheia va rămâne timp de treizeci și doi de ani, până în 1991, când își va recăpăta vechea ei menire. Lăsând modestia la o parte — căci adevărul așa este! —, semnatarul

acestor rânduri se consideră îndreptăţit să susţină că a fost unul dintre cei mai înflăcăraţi animatori a reînfiinţării mânăstirii Cheia, în 1991. Era pentru el o datorie de suflet, Cheia fiind mânăstirea lui de metanie, unde a îmbrăcat pentru prima dată rasa monahală. Pentru râvna sa neobosită în această privinţă, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, i-a încredinţat, imediat după reînfiinţare, atribuţia de stareţ al mânăstirii, cu îndatorirea de a reînfiinţa obştea monahală, de a reînvia rosturile ei bisericeşti. După şase luni de stăreţie, conducerea mânăstirii a fost încredinţată arhimandritului **Cleopa Naum**, subsemnatul rămânând cu vechile sale obligaţii zilnice la Catedrala Patriarhală şi la Biblioteca Sfântului Sinod din Bucureşti.

Arhim. Cleopa, murind într-un accident rutier, sarcina de stareţ a fost încredinţată pentru puţin timp, ierodiaconului **Damaschin Toma**, apoi actualului stareţ, ieromonahului **Martinian Rusanda**.

Este vrednic de subliniat faptul că de la reînfiinţarea Mânăstirii Cheia în 1991, ca locaş de închinare monahală cu viaţă de obşte, se observă strădania neîncetată de a se referi la vechile rosturi şi frumoasele tradiţii de altădată, care au făcut faima acestei oaze de spiritualitate creştină ortodoxă de pe Teleajen.

În încheierea rândurilor noastre, ne facem o datorie de suflet a aminti despre unul din vieţuitorii de la Cheia de altădată, părintele arhim. Calist Rădulescu, care, chemat de aici, avea să îndeplinească funcţia de secretar în Cancelaria Sfântului Sinod timp de douăzeci şi cinci de ani, şi care şi el — ca şi părintele Gherasim Negulescu — se va afirma ca un desăvârşit caligraf, el fiind cel care a scris Cartea de Aur a Sfântului Sinod.

Am scris rândurile de mai sus, nu cu intenţia de a face istoria mânăstirii Cheia ca un specialist, ci ele se vor a fi o mărturisire de suflet, o evocare sentimentală la împlinirea, în 1995, a 225 de ani de la întemeierea Sfântului Locaş monahal de la Cheia. Am scris rândurile acestea despre Mânăstirea Cheia şi vieţuitorii ei, copleşit de nostalgia aducerii aminte de vremurile de altădată — bune sau vitrege — prin care a trecut mânăstirea mea de metanie, şi din dorinţa ca Dumnezeu să o ocrotească, având-o totdeauna în sfânta Sa pază şi să-i hărăzească o cât mai lungă existenţă, făcând din ea o adevărată „Casă a slavei Sale", iar din vieţuitorii ei, de astăzi şi de mâine, vrednici şi adevăraţi mesageri ai Cuvântului şi voii Sale în lume.

REFERINŢE BIBLIOGRAFICE:

1. Emil Vârtoşu, **Mânăstirea Cheia (Prahova). Inscripţii şi însemnări** în „Glasul Bisericii" nr. 9—10, p. 929—951 (1963);

2. Radu Creţeanu, **Bisericile de lemn din Muntenia,** Bucureşti, 1968;

3. N. Iorga, **Inscripţii din bisericile României,** Bucureşti, 1966;

4. Arhim. Grigore Băbuş şi Gion Ionescu, **Contribuţii la monografia istorică a Schitului Cheia de pe Teleajen,** în „Glasul Bisericii", nr. 3—4 (1984), pp. 264—274, nr. 3 (1986), pp. 92—108, nr. 3 (1987), pp. 95—102);

5. Ierom. Ioanichie Bălan, **Patericul românesc,** Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1980;

6. Idem, **Vetre de sihăstrie românească**, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982;
7. **Acte și documente din arhiva Schitului (Mânăstirii) Cheia;**
8. Arhim. Efrem Enăchescu, **Pe urmele strămoșilor**, București, 1938.

Arhim. Grigore Băbuș

PENTRU SĂNĂTATEA SUFLETULUI ȘI A TRUPULUI. O INTRODUCERE ORTODOXĂ ÎN BIOETICĂ *

Introducere

Orice om din ziua de azi își dă seama că știința medicală face progrese uriașe. Nu numai că bolile sunt tratate cu aparate de diagnoză computerizate, cu tehnologii exotice și terapii medicale noi, dar, de câte ori apare o problemă medicală, omul de rând se află de acum în fața unei diversități uimitoare de posibilități.

În trecut, Biserica a considerat totdeauna medicina ca o profesiune onorabilă. Unele dintre cele mai îndrăgite figuri ale tradiției ortodoxe au îmbinat credința în Dumnezeu cu exercitarea unei slujiri medicale. Sf. evanghelist Luca a fost medic, iar Evanghelia și Faptele Apostolilor scrise de el au un număr neobișnuit de mare de termeni medicali și de referiri la situații medicale. Sfinți precum frații Cosma și Damian și Sf. Pantelimon sunt exemple de sfinți-medici foarte venerați în Biserica Ortodoxă. De-a lungul perioadei bizantine a istoriei Bisericii au existat, de asemenea, un număr de preoți-medici care au îmbinat datoria sfântă față de Altar cu slujba de vindecător a medicului.[1] Și aceasta nu a fost deloc o combinație nepotrivită, pentru că și viața Mântuitorului nostru Iisus Hristos a fost închinată unei slujiri de tămăduitor. Cele patru Evanghelii consemnează mereu grija lui Hristos față de buna stare fizică a poporului și adesea ne sunt relatate episoade cu oameni care îl căutau pe Iisus spre a fi tămăduiți de boli.

---

* Prezentăm în continuare traducerea primei părți a studiului *For the Health of Body and Soul. An Eastern Orthodox Introduction to Bioethics*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, M.A., 1980, a părintelui Stanley S. Harakas (n. 1932), profesor de Teologie morală la Holy Cross Greek Orthodox School din SUA. Conceput inițial ca un articol, intitulat *Eastern Orthodox Christianity*, pentru *Encyclopedia of Bioethics* (W.T. Reich, ed., New York 1978), îmbogățit pentru această nouă ediție cu o introducere, studiul reprezintă o încercare de a expune pe scurt modul în care învățătura morală ortodoxă tradițională poate aborda problematica în mare măsură foarte nouă a bioeticii. În lipsa unui discurs moral ortodox structurat și sistematic în acest domeniu, lucrarea părintelui Harakas este cu atât mai necesară și meritorie. De bună seamă că ea nu are pretenția de a da un răspuns perfect și exhaustiv, mărturisește autorul: „Acest articol trebuie înțeles ca un efort elaborat de a prezenta Bisericii, pentru orientarea pastorală, niște direcții morale în domeniul bioeticii. Fie ca acestea să fie adoptate, învățate și urmate când sunt în concordanță cu tradiția credinței. În acele locuri în care s-ar putea să se abată de la regula credinței, fie ca conștiința Bisericii, să le corecteze și să le revizuiască. În orice caz, fie ca ele să inițieze între ortodocși reflecții, discuții și decizii competente" (p. 17—18). Acesta este și rostul traducerii de față.

1 D. Constantelos, „Physician-Priests in the Medieval Greek Church". *Greek Orthodox Theological Review*, Winter 1966—1967, pp. 141—153.

Conlucrarea omului cu Dumnezeu

Prin urmare, Biserica a recunoscut întotdeauna existenţa a două dimensiuni în procesul vindecării. Pe de-o parte, recunoaşterea faptului că întreaga noastră viaţă este în mâinile lui Dumnezeu. Suntem, trup şi suflet, făpturile Sale şi spre El ne îndreptăm în momentele de suferinţă, fie fizică, fie afectivă. El este, în primul şi cel mai fundamental înţeles, „doctorul sufletelor şi al trupurilor" cum se spune în cartea de rugăciuni a preotului (Molitfelnic). În Biserica Ortodoxă nu ne rugăm numai pentru vindecarea bolii prin rugăciunile pentru bolnav rostite de preot, ci Biserica oferă mereu credincioşilor tămăduirile lui Dumnezeu prin Taina Sf. Maslu. Spre deosebire de alte Biserici, înţelegerea Ortodoxă a acestei Taine a luat întotdeauna în serios cuvintele Scripturii, considerându-le explicite: „Este vreunul dintre voi în suferinţă? Să se roage . . . Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoţii Bisericii şi să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Şi rugăciunea credinţei va mântui pe cel bolnav şi Domnul îl va ridica, şi de va fi făcut păcate se vor ierta lui" (Iacov 5, 13—15).

Dar a accentua puterea vindecătoare a lui Dumnezeu nu înseamnă a diminua eforturile omeneşti în vederea vindecării. Dimpotrivă, tratamentul medical este şi el privit ca o conlucrare a omului cu voia de a tămădui a lui Dumnezeu. De fapt, întreaga învăţătură Ortodoxă recunoaşte un loc propriu efortului omenesc, străduinţei şi conlucrării cu voia lui Dumnezeu. Această credinţă, numită „sinergie", pretinde folosirea talentelor şi înzestrărilor omeneşti pentru mântuire, pentru creşterea duhovnicească, pentru conduita morală, pentru realizarea capacităţii umane cât şi pentru împlinirea voii lui Dumnezeu în toate cele legate de comunitatea noastră şi viaţa socială. Deci, în principiu, folosirea tratamentelor, medicamentelor, dietelor terapeutice şi chiar a operaţiilor chirurgicale a fost considerată, în general, în Biserică drept căi de conlucrare cu Dumnezeu adecvate, potrivite şi de dorit pentru vindecarea suferinţelor umane.

Metode noi, decizii noi, probleme noi

Dar, recent, s-a petrecut în medicină ceva care creează probleme pentru acest spirit de conlucrare tradiţional. Premizele obişnuite nu mai sunt atât de sigure ca odată. Aceasta se datorează, în parte, faptului că progresele în cunoaşterea biologică au aplicaţii actuale şi potenţiale care nu se reduc la vindecarea suferinţelor ci şi manipulează şi schimbă procesele naturale ale trupului şi ale minţii umane. De exemplu, pilula contraceptivă şi narcoticele psihopate. Aceste tehnici noi ridică pentru Biserică anumite întrebări. Una e să foloseşti procedee medicale pentru a restabili starea normală a pacientului şi alta e să modifici fiziologia şi psihologia pacientului printr-o intervenţie medicală continuă. Totuşi, chiar şi în acest caz, nu au existat decât obiecţii minore din partea Bisericii. În general, am constatat foloasele obţinute de diverse persoane şi am mulţumit lui Dumnezeu pentru ele.

Însă aceste progrese au continuat şi par să fi depăşit acum o limită care nu ne mai îngăduie să acceptăm orice iese din laborator cu presupunerea că toate descoperirile sunt bune. Această atitudine nouă nu se limitează la probleme de etică medicală, ci poate fi întâlnită în atitudinile contemporane faţă de toate dezvoltările ştiinţifice şi tehnologice. Acceptam înainte aceste dezvoltări în numele „progresului", ca exemple remarcabile ale binelui pe care îl poate obţine omul. Dar, începând cu bombele atomice de la Hiroshima şi Nagasaki, descoperim tot mai mult că „progresul" nostru are întotdeauna un preţ de plătit. Fiecare pas al progresului ştiinţific şi tehnic ne afectează viaţa atât în bine cât şi în rău. Învăţăm, de exemplu, să socotim preţul progresului în termeni de mediu, de sănătate, în efectul asupra calităţii morale şi spirituale a fiinţei umane.

Mai mult, s-a schimbat vechea noastră încredere în binefacerile aplicaţiilor întregii cunoaşteri ştiinţifice. În trecut, toată dezvoltarea tehnologică era „bună"; astăzi, tot mai mulţi oameni au îndoieli. Fiindcă suntem **capabili,** din punct de vedere tehnic, să facem ceva nu rezultă în mod automat şi necesar că şi trebuie s-o facem. În medicină, de pildă, perspectiva expermentării şi manipulării genetice, deschisă odată cu descoperirea codului genetic în ADN, a determinat oameni de ştiinţă cu reputaţie să prevadă primejdii posibile pentru omenire şi să stăruie pentru interzicerea acestei experimentări cu moştenirea cromozomică umană.

În orice caz, suntem conştienţi că în domeniul medicinei ne confruntăm cu toţii în cursul vieţii noastre cu numeroase decizii privind procedurile medicale. Bolile congenitale pot fi acum observate încă de când pruncul se află în pântecele mamei, iar legea permite avortul. Aşadar, părinţii sunt confruntaţi cu alternativa: să avorteze sau nu? Este un gen nou de probleme pe care tehnologia medicală le-a făcut posibile doar foarte recent. Sau, un alt exemplu. O rudenie te roagă să îi donezi un rinichi căci transplantul de rinichi a devenit acum posibil. Câte întrebări nu apar! Mai întâi, e drept să se transplanteze un organ de la o persoană la alta? Avem dreptul să renunţăm la un organ de trebuinţă propriului trup? Este o datorie de a dona un organ unui soţ sau copil? Dar unui străin? Putem fi îndreptăţiţi să refuzăm donarea unui organ pentru transplantare? Putem lua organe de la cei decedaţi? E drept să existe bănci de organe? Cine le poate folosi?, doar cei ce îşi permit să le plătească? Nici una dintre aceste întrebări şi o mulţime de alte întrebări similare legate de fiecare nou progres medical nu au răspunsuri evidente. Şi nici uneia nu i se poate da răspuns doar pe criterii ştiinţifice şi tehnologice. Ele implică întrebări profunde care privesc binele şi răul, dreptatea şi nedreptatea, virtutea şi păcatul, valorile morale şi spirituale.

Un nou domeniu de studiu: bioetica

Ca rezultat, şi-a făcut apariţia un nou domeniu de studiu. Cunoscut sub denumirea de „bioetică", acesta tratează problemele privitoare la viaţă din punctul de vedere al binelui şi răului. Ca orice lucru nou, are rădăcini în trecut. De exemplu, învăţătura morală creştin-ortodoxă s-a preocupat întotdeauna de problemele vieţii. Scriptura, scrierile Sf. Părinţi ai Bisericii, dreptul canonic bisericesc, chiar cultul şi viaţa sacramentală au implicaţii morale pentru acest gen de probleme. Însă, abia de curând, moraliştii, atei sau credincioşi, au început să caute abordarea acestora într-un mod coerent şi organizat, cu o referire specială la problemele care apar din posibilităţile tehnologice medicale avansate. Disciplina bioeticii recunoaşte că nu pot fi date răspunsuri fără referire la principii şi valori care nu rezultă din demersul ştiinţific. Astfel, unii bioeticieni caută valori ale „numitorului comun"; alţii adoptă o anumită poziţie filosofică pentru a-şi întemeia gândirea şi doctrina, alţii îşi bazează gândirea şi orientarea pe tradiţii religioase. [. . .].[2]

MORALA ORTODOXĂ

Morala creştin-ortodoxă îşi fundamentează judecăţile etice pe Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie. Sf. Tradiţie este „conştiinţa Bisericii" şi se află în hotărârile sinoadelor ecumenice şi locale, scrierile Părinţilor Bisericii, dreptul canonic şi în cărţile de îndrumare a duhovnicilor.

Chestiunile care nu sunt tratate direct în izvoarele vechi sunt abordate de moraliştii ortodocşi moderni în încercarea de a exprima aprecieri etice în concordanţă cu „conştiinţa Bisericii". Prin urmare, scrierile lor au un anumit caracter provizoriu şi sunt totdeauna supuse examinării episcopale, sinodale sau general ecleziale. Există, uneori, diferenţe substanţiale în scrierile lor. Totuşi, în general, moraliştii ortodocşi competenţi păstrează o atitudine etică comună. Chestiunile moderne ale bioeticii pretind adesea de la moralişti găsirea unor locuri paralele în tradiţie şi deducerea cu ajutorul raţiunii, din poziţii doctrinare, istorice şi pastorale consacrate, a unor aplicaţii etice noi.

Afirmaţii doctrinare şi etice fundamentale

Poziţia doctrinară creştină răsăriteană este prudentă în definirea pozitivă a conţinuturilor centrale ale credinţei sale. Ea preferă **via negativa**, sau metoda „apofatică" (i.e. a spune ceea ce nu este ceva). În morală, o anumită practică poate fi prescrisă ca nefiind în concordanţă cu etosul cre-

---

2 În text urmează două paragrafe referitoare la conţinutul tematic al enciclopediei (probleme concrete şi legale; concepte şi principii de bază în abordarea problemelor de bioetică; teorii etice; tradiţii religioase; perspective istorice; discipline înrudite care au relevanţă în domeniu) şi la contextul contribuţiei pe care o aduce articolul (vezi prezentarea de mai sus; nota trad.).

dinţei, dar adesea nu se indică nici o soluţie pozitivă în afară de necesitatea răbdării şi a acceptării situaţiei.

Fără îndoială că şi creştinismul ortodox se foloseşte de elemente doctrinare şi etice „catafatice". Acestea sunt luate în serios când au un caracter normativ, dar nu într-un mod rigid, legalist sau absolut. Toate afirmaţiile privitoare la revelaţia divină, care constituie tradiţia, sunt considerate limitate şi supuse tainei ca o dimensiune necesară a oricărei înţelegeri umane a divinului. În dreptul canonic şi în morală, aceasta a dus la practica „iconomiei", care autorizează excepţii ale rânduielii fără a considera excepţia ca un precedent pentru abrogarea rânduielii. În cele mai multe cazuri justificarea aplicării iconomiei este evitarea unui rău mai mare ce s-ar produce în cazul aplicării stricte a legii.[3] Câteva învăţături cheie ale doctrinei au aplicaţii morale imediate cu relevanţă specifică în probleme de bioetică.

Antropologie teologică. Omenescul *(humanum)* existenţei noastre este atât un dat cât şi o posibilitate. Unele autorităţi patristice fac distincţia între creaţia fiinţei umane după „chipul" lui Dumnezeu, şi „asemănarea" Sa. „Chipul" este *donatum*-ul intelectului, sensibilităţii, judecăţii etice şi al auto-determinării. În umanitatea căzută acestea rămân parte a naturii umane, deşi întunecate, rănite şi slăbite. „Asemănarea" este capacitatea omului de a deveni ca Dumnezeu, de a realiza o perfecţiune mereu mai mare, niciodată încheiată. Această împlinire a umanităţii noastre este denumită tradiţional **theosis**, îndumnezeire. Oamenii sunt de fapt „mai puţin decât oameni desăvârşiţi". A dobândi starea de **theosis** înseamnă a realiza integral potenţialul nostru uman. Din punct de vedere moral, această învăţătură duce, pe de-o parte, la acceptarea existenţei unei „naturi umane", pe de alta, în mod clar, ea nu restrânge omenescul nostru la conformitatea cu această natură. „Chipul" oferă o temelie sigură pentru judecata morală. „Asemănarea" interzice absolutizarea oricărei reguli, legi sau formulări.[4]

Energii divine şi auto-determinare umană. Deşi fiinţa lui Dumnezeu este în întregime incomprehensibilă pentru mintea omului, energiile lui Dumnezeu sunt prezente în fiecare experienţă umană. A vorbi despre energiile divine înseamnă a vorbi despre lucrările lui Dumnezeu faţă de lumea creată. Relaţia energiilor lui Dumnezeu cu libertatea şi auto-determinarea umană are implcaţii morale evidente. Ortodoxia învaţă că, deşi Dumnezeu este stăpân al istoriei, El nu obligă sau forţează ascultarea şi conformitatea cu voia Sa. Conformitatea constrânsă înseamnă dezumanizare, pe când umanitatea împlinită — care este îndumnezeirea fiinţei umane — trebuie să fie liberă, de vreme ce Dumnezeu este liber, ceea ce ridică problema raportului dintre providenţa divină şi responsabilitatea umană. Ortodoxia menţine aceşti doi termeni într-o tensiune paradoxală: omul este responsabil şi trebuie să lucreze dar Dumnezeu îşi realizează voia, fie cu lucrarea omului, fie împotriva ei. La modul

3 J. Kotsonis, „Fundamental Principles of Orthodox Morality". *The Orthodox Ethos: Studies in Orthodoxy*. Edited by A.J. Philippou, Oxford: Holywell Press, 1964.

4 G. A. Maloney, *Man, The Divine Icon: The Patristic Doctrine of Man Made According to the Image of God*. Pecos, N M: Dove Publication, 1973.

ideal, acțiunile umane se integrează armonios cu scopurile divine într-o sinergie perfectă a voinței divine cu cea umană. Această învățătură de credință nu este decât o extindere și o aplicare a doctrinei ortodoxe despre natura divină și cea umană în persoana una a lui Iisus Hristos. Din punct de vedere etic, aceasta înseamnă că nu putem să stăm pur și simplu la dspoziția lui Dumnezeu. Suntem, mai degrabă, obligați la exercițiul auto-determinării și responsabilității, conform atât realității umane cât și scopului divin.[5]

Trup-suflet. Dumnezeu este creator atât al dimensiunii materiale cât și al celei spirituale a realității. Creștinismul ortodox vede aceste aspecte ale existenței strâns legate împreună. Un exemplu pentru această credință este icoana. La prima vedere, icoana pare a fi o reprezentare artistică stilizată a unei persoane sfinte. Însă scopul iconografului este de a surprinde în formă, linie, culoare și simbol ambele realități ale persoanei, atât cea materială cât și cea spirituală. De asemenea, folosirea sacramentală a unor mijloace materiale (precum apa, untdelemnul, pâinea, vinul etc.) în scopuri spirituale demonstrează comprehensiunea Ortodoxiei față de relația intimă a materiei cu spiritul. Această idee cheie este importantă pentru bioetică deoarece duce la afirmarea categorică a unității psihosomatice a vieții umane. „Trupul" și „sufletul" sunt constituenții existenței umane. Accentul pus de Ortodoxie pe Înviere confirmă viziunea sa că viața umană și împlinirea ei sunt legate inextricabil atât de dimensiunea fizică cât și de cea spirituală a existenței. În termeni mai moderni, trupul și personalitatea sunt elemente esențiale pentru împlinirea potențialității umane.[6]

Lege, motivație, intenție. Bazată pe cele de mai sus, reflecția morală în Ortodoxie este o combinație echilibrată între lege, motivație și intenție. Legea morală se bazează în mare parte pe acel **donatum** al naturii umane. Pentru Ortodoxie, legea naturală se referă în principal la relațiile fundamentale necesare constituirii și susținerii societății umane. Pentru Părinții Bisericii, Decalogul reprezintă o expresie excelentă a legii naturale comune tuturor oamenilor.[7] Asemănător, dar într-un mod mai flexibil, există modele de comportare pentru creștini care sunt prescrise sau proscrise pentru creșterea după chipul și asemănarea lui Dumnezeu spre **theosis** sau deplina umanizare. Aceste imperative pozitive sau negative se află în Sf. Scriptură, în scrierile Părinților și în canoanele Bisericii. Pentru ortodocși acestea sunt normative în sensul că ele întrupează conștiința Bisericii și reflectă standardele de comportare adecvate pentru toți membrii ei și, potențial, pentru toți oamenii care cresc după chipul și asemănarea lui Dumnezeu spre deplina realizare a personalității.

---

5 G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Co., 1972, pp. 113—120.

6 V. Antoniades, *Encheiridion kata Christon Ethikes*. Constantinopole: Fazilet Press, 1927, 1, pp. 204—208.

7 S.S. Harakas, „The Natural law Teaching of the Eastern Orthodox Church". *GOThR*, Winter 1963—1964, pp. 215—224.

Acest prim nivel al orientării morale este ferit de legalism şi de un prescriptivism rigid prin accentul fundamental pus pe iubire ca motivaţie a făpturii. Biserica, întemeiată deplin pe o teologie trinitară ce înţelege Sfânta Treime în primul rând ca o comuniune de persoane unite în iubire, învaţă că a fi asemenea lui Dumnezeu înseamnă a fi iubitor. În general, poruncile legii morale sunt întrupări ale preocupării iubitoare pentru buna stare a altora. În consecinţă, în cele mai multe situaţii lucrarea iubitoare este în conformitate cu criteriile furnizate de porunci.[8]

Rămâne, totuşi, deschisă posibilitatea excepţiilor, adică pentru folosirea „iconomiei" atunci când conformitatea cu acţiunea prescrisă este apreciată ca nepotrivită cu intenţia fundamentală a întregului discurs moral şi anume progresul fiecărei persoane spre desăvârşirea chipului şi a asemănării cu Dumnezeu. Astfel, atât ordinea cât şi compasiunea se armonizează într-o abordare a moralei creştine care caută să evite extremele legalismului şi relativismului.

(va urma)

traducere
Drd. Sebastian Moldovan

8 Idem, „An Orthodox Christian Approach to the 'New Morality'." *GOThR*, Spring 1970, pp. 107—139.

TEOLOGI ROMÂNI — DOCTORI ÎN TEOLOGIE PESTE HOTARE

PARIS: TEZA DE DOCTORAT DESPRE „HOMO RIDENS" ÎN PATRISTICA BIZANTINĂ. — Tânărul teolog ortodox român TEODOR BACONSKI, aflat la studii în Capitala Franței, a susținut, în ziua de 24 octombrie 1994, la Universitatea Paris IV — Sorbona, o teză de doctorat cu un subiect deosebit de original: *Homo ridens. Cercetări asupra regimului socio-cultural potrivit patristicii grecești.* Lucrarea, întocmită sub îndrumarea Prof. Michel Meslin, specialist în Istoria religiilor și fost președinte al respectivei Universități, analizează statutul râsului în lumea bizantină și evoluția acestuia, reflectate în scrierile Sfinților Părinți, precum și integrarea progresivă a teatrului în viața creștină a Bizanțului.

Autorul pune în lumină atitudinea Părinților și a Bisericii față de râs, față de luarea în derâdere, față de zeflemeaua scenică și, în general, față de teatru, care, după ce a avut de înfruntat o anumită reticență, (îndeosebi în scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur, sec. IV), a fost treptat acceptat și integrat în viața culturală a Bizanțului. Un capitol special, extrem de interesant și de original, este închinat „Sfinților mimi", care s-au convertit la credință în timpul performanțelor lor teatrale și pe care Biserica i-a canonizat, putându-se astfel vorbi, cum spune autorul, despre „o evanghelizare a zeflemelii, care i-a întors la Hristos pe profesioniștii râsului". De asemenea un fenomen căruia autorul îi consacră o analiză pertinentă este cel al „nebunilor în Hristos". Evoluția statutului râsului, al zeflemelii, în Bizanț trebuie pusă în paralel, după părerea autorului, cu acel „fond netrecător" al Ortodoxiei, cu ceea ce fiecare generație transmite generațiilor următoare, „în unitatea aceluiași duh", și în același timp, cu contextul în care un text a fost scris sau o anumită practică a existat.

Luând cuvântul, în calitate de membru al Comisiei de examinare, Nicolas Lossky, teolog ortodox, profesor la Universitatea Paris X — Nanterre și la Institutul de Teologie Ortodoxă „Sf. Serge" din Paris, a subliniat că această lucrare se remarcă prin îndrăzneala temei alese, prin dezinvoltura cu care autorul abordează domeniul teologiei și Istoriei bisericești, precum și prin rigoarea analizei. Remarcabilă este, de asemenea, și tentativa de integrare a modernității, demers destul de rar întâlnit în teologia ortodoxă contemporană.

Ca o concluzie a aprecierilor exprimate de Comisia de examinare, s-a afirmat că această strălucită teză de doctorat, de o mare originali-

tate, este o dovadă în plus a bogăţiilor pe care România le deţine în domeniul gândirii teologice ortodoxe.

(cf. SOP/februarie 1995)

*

PARIS: TEZA DE DOCTORAT DESPRE OPERA PĂRINTELUI STĂNILOAE — Ieromonahul IOACHIM GIOSANU, bursier la Institutul de Teologie Ortodoxă „St. Serge" din Paris, şi-a susţinut în luna oct. a anului trecut teza de doctorat pe tema „Îndumnezeirea omului în gândirea Părintelui Stăniloae", sub îndrumarea teologului ortodox francez Prof. Olivier Clément, bun cunoscător al operei marelui teolog român, căruia i-a fost şi prieten apropiat.

Pornind de la o analiză amănunţită a principalelor două lucrări consacrate de Pr. Stăniloae acestei teme, şi anume „Iisus Hristos sau restaurarea omului" (1943) şi „Chipul nemuritor al lui Dumnezeu" (1993), lucrarea pune accentul pe cele trei etape ale comuniunii omului cu Dumnezeu — curăţirea de patimi, iluminarea şi îndumnezeirea. Dar înaintarea omului, pe calea ascezei, către Dumnezeu nu este abordată într-o optică individualistă, ci dimpotrivă, având la bază viaţa comunitară, întrucât „omul nu poate ajunge la starea supremă de îndumnezeire decât în comuniune cu ceilalţi", şi aceasta numai în sânul Bisericii, unde se împlinesc asceza, curăţirea de patimi, rugăciunea. „A da un sens vieţii tale înseamnă a-ţi însuşi chipul şi modul teandric al Mântuitorului, înseamnă a avea bucuria de a te descoperi frate al Fiului lui Dumnezeu. A înainta către Dumnezeu înseamnă a te afla în comuniune cu îngerii şi cu sfinţii în pace cu propria ta conştiinţă, cu misiunea şi cu datoria ta de ales al Domnului, dar, în acelaşi timp şi a te afla faţă-n faţă cu semenii tăi, căutând să le fi de folos, să fii bun şi curat, capabil de devotament, de răbdare, de iertare, de jertfelnicie şi de eroism" a conchis Pr. Ioachim în cuvântul său de susţinere a tezei.

Absolvent al Facultăţii de Teologie din Bucureşti, unde şi-a obţinut licenţa în 1980 cu teza „Duminica, sărbătoare a creştinilor", Pr. Ioachim Giosanu a intrat în monahism în 1980, fiind hirotonit ierodiacon în 1981 şi ieromonah în 1990. Aflat la Paris din 1991 cu o bursă de studii la Institutul „St. Serge" în vederea redactării tezei sale de doctorat, îşi desfăşoară totodată activitatea pastorală în diferite parohii ortodoxe din regiunea pariziană.

(cf. SOP/dec. 1994)

BRUXELLES: INAUGURAREA BIROULUI BISERICII ORTODOXE DE PE LÂNGĂ UNIUNEA EUROPEANĂ. — La 10 ianuarie a.c., la Bruxelles a avut loc ceremonia oficială de inaugurare a Biroului Bisericii Ortodoxe de pe lângă Uniunea Europeană, sub înaltul patronaj al Î. P. S. Mitropolit Pantelimon al Belgiei (Patriarhia Ecumenică). La această ceremonie au participat numeroase personalităţi, printre care Comisarul European Ioannis Paleokrassas, reprezentant al preşedintelui Comisiei Europene Jacques Delors, nunţiul apostolic, ambasadori

ai unor ţări de tradiţie ortodoxă, deputaţi ai Parlamentului European, membri ai Comisiei Europene.

Ideea înfiinţării acestui Birou datează din mai 1994, de la întâlnirea dintre S. S. Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I şi preşedintele Delors, de la Bruxelles, şi este o dovadă a importanţei pe care Biserica Ortodoxă o acordă edificării noii Europe şi a dorinţei sale de a-şi aduce contribuţia specifică. „Într-o epocă în care nu numai libertatea ci şi identităţile naţionale şi culturale sunt ameninţate, Europa are nevoie de contribuţia Bisericii Ortodoxe care, cu cei 200 de milioane de credincioşi ai săi, (. . .) reprezintă un factor important pentru viitorul continentului" se afirma în mesajul adresat cu acest prilej de preşedintele Delors, subliniindu-se că, în acest context, Ortodoxia este chemată să slujească drept punte între Răsărit şi Apus, cât şi drept sursă de identitate pentru mulţi europeni din Est, apărându-i totodată de „ispitele naţionalismului exclusivist" pe care Ortodoxia îl respinge. „La rândul lor şi occidentalii au multe de primit (de la Ortodoxie), aceasta fiind un îndemn şi o deschidere către transcendent, pe care se întemeiază valorile fundamentale ale construcţiei europene".

În discursul de răspuns, Pr. Emanuel Adamakis, conducătorul acestui Birou, a subliniat dorinţa ortodocşilor de a contribui, prin afirmarea viziunii despre om proprie tradiţiei ortodoxe, la stabilirea noului model al Uniunii Europene. „Perspectiva de lărgire a Uniunii Europene către ţările Europei de Est face ca responsabilitatea Bisericii Ortodoxe, care reprezintă o dominantă a identităţii spirituale şi culturale a acestor ţări, să devină cu atât mai pertinentă". În faţa problemelor contemporane, ca dreptatea socială sau mediul înconjurător, Biserica Ortodoxă a adus deja răspunsuri constructive, „legând teologia persoanei de teologia societăţii, văzută ca o comuniune de popoare", a mai spus vorbitorul.

(cf. SOP/febr. 1995)

PATMOS: 1900 DE ANI DE LA SCRIEREA „APOCALIPSEI". — Cu prilejul aniversării, anul acesta, a 1900 de ani de la scrierea ultimei cărţi a Noului Testament, „Apocalipsa", Patriarhia Constantinopolului va organiza o serie de manifestări atât la Atena cât şi în insula Patmos unde, conform tradiţiei creştine, şi-a scris cartea Sf. Apostol Ioan. Punctul central al acestor festivităţi îl va constitui vizita la Patmos a Sanctităţii Sale Patriarhul Bartolomeu I al Constantinopolului, însoţit de Întâistătătorii celorlalte Biserici Ortodoxe autocefale, în zilele de 25 şi 26 septembrie a.c.

Pregătirea festivităţilor a fost încredinţată P. S. Episcop Isidor de Tralles, exarhul Patriarhiei Ecumenice în Patmos, iar organizarea unui colocviu ştiinţific internaţional, Prof. Ilias Ikonomu, de la Universitatea din Atena.

(cf. SOP/febr. 1995)

GRECIA: MODIFICĂRI LA CONSTITUŢIE PROPUSE DE BISERICA GREACĂ — În vederea revizuirii Constituţiei greceşti, cerute de

principalele trei partide politice din ţară, îndeosebi privind articolele referitoare la relaţiile dintre Biserică şi Stat, Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe a Greciei a hotărât să procedeze la redactarea modificărilor pe care Biserica intenţionează să le propună forumului legislativ. În acest scop, a fost desemnată o Comisie, condusă de Î.P.S. Mitropolit Ieronim al Tebei, care să redacteze un raport, propunând printre altele şi o eventuală separare între Biserică şi Stat. Această problemă a mai fost ridicată încă din 1986, cu prilejul legii privind bunurile bisericeşti, votate atunci de majoritatea socialistă.

(cf. SOP/febr. 1995)

ITALIA: PARTICIPAREA UNOR IERARHI ORTODOCŞI ROMÂNI LA SĂPTĂMÂNA DE RUGĂCIUNE PENTRU PACE ŞI UNITATE CREŞTINĂ. — În perioada 23—27 ianuarie a.c., la invitaţia unor ierarhi din Italia, doi membri ai Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Prea Sfinţitul Episcop Casian al Dunării de Jos şi Prea Sfinţitul Ioachim Vasluianul, vicar al Episcopiei Romanului şi Huşilor, au participat la manifestările legate de Săptămâna de rugăciune pentru unitatea creştină, desfăşurate în două dioceze romano-catolice.

Prea Sfinţitul Episcop Casian al Dunării de Jos a fost oaspetele Comunităţii S. Egidio în dioceza Novara şi la Roma, iar Prea Sfinţitul Ioachim Vasluianul a fost oaspetele Excelenţei Sale Mons. Antonio Mattiazzo, Arhiepiscopul Padovei, în dioceza Padova.

Pe lângă slujbele ecumenice pentru pace şi unitate creştină la care au participat, cei doi ierarhi români au avut numeroase întâlniri cu monahi şi monahii din diferite mânăstiri, cu studenţi de la diferite facultăţi, cu tineri, membri ai unor asociaţii creştine, au vizitat aşezăminte creştine de caritate, în toate aceste locuri bucurându-se de o primire deosebită şi fiind invitaţi să vorbească celor cu care s-au întâlnit.

Ierarhii români au avut, de asemenea, bucuria să întâlnească şi români, catolici şi ortodocşi, rezidenţi în diferite locuri din Italia şi să viziteze aşezăminte culturale româneşti, ca, de exemplu, Prea Sfinţitul Casian al Dunării de Jos, Academia Română din Roma.

Toţi cei cu care au avut contact cei doi ierarhi, au ţinut să-şi exprime preţuirea pentru Biserica Ortodoxă Română, pentru ierarhii ortodocşi români şi pentru Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, dovedind o bună cunoaştere a realităţilor româneşti şi un interes deosebit atât pentru lucrarea desfăşurată de Biserica noastră în terenul propriu misionar, cât şi pentru cea desfăşurată în ecumenismul local şi internaţional.

ROMÂNIA: HIROTONIA FEMEILOR ÎN BISERICA EVANGHELICĂ C.A. — Cu 50 de voturi pentru şi 8 împotrivă, Adunarea Bisericii Evanghelice C.A. din România a adoptat propunerea privind hirotonia femeilor. Adunarea a relevat „viziunea teologică şi experienţa pozitivă a altor Biserici Luterane cu privire la hirotonia femeilor". Femeile hirotonite pastori vor beneficia de aceleaşi drepturi ca şi cole-

gii lor bărbaţi. În prezent, o femeie, licenţiată a Institutului Teologic Protestant din Sibiu, funcţionează ca asistentă a unui pastor. Biserica Evanghelică C.A. numără în momentul de faţă 10 studente de teologie, hirotonia femeilor putând începe să fie făcută în mod regulat încă din anul acesta.

Conform unor statistici recente, Biserica Evanghelică C. A. din România număra, la sfârşitul anului 1994, numai 39 de pastori faţă de 69 câţi avea în 1991, aceasta datorită masivei emigrări în Germania, care a făcut ca numărul credincioşilor acestei Biserici să scadă la 23 000. Numai în prima jumătate a anului trecut, au emigrat în Germania peste o mie de persoane, membri ai Bisericii Evanghelice C. A.

(cf. LWI/febr. 1995)

MOSCOVA: ŞTIRI DIN VIAŢA PATRIARHIEI MOSCOVEI. — Conform statisticilor întocmite de Patriarhie, Biserica Ortodoxă Rusă dispune de peste 15 000 de biserici (faţă de 6 800, înainte de aniversarea mileniului de la încreştinarea Rusiei). Moscova numără 234 de biserici deschise cultului (faţă de doar 46 care funcţionau anterior), iar alte 88 de biserici vor fi în curând restituite credincioşilor.

*

52% dintre ruşi se consideră credincioşi. Această cifră a fost dată publicităţii de către Centrul Rus pentru studierea opiniei publice, în urma unui sondaj efectuat în luna august a anului trecut. Dintre aceştia, 51% sunt credincioşi ortodocşi, însă numai 2% dintre cei chestionaţi au afirmat că merg la biserică cel puţin o dată pe săptămână.

*

La Înaltul Colegiu Militar pentru Apărarea Chimică, din Saratov a fost inaugurată o biserică a Armatei, cu hramul „Sf. Dimitri Donskoi". La ceremonia de sfinţire, oficiată de Î.P.S. Arhiepiscop Nectarie de Saratov şi Volsk, au fost prezenţi general-colonelul Stanislav Petrov, comandant-şef al trupelor de apărare împotriva armelor chimice şi biologice, ofiţeri şi studenţi. Respectiva biserică se află în incinta fostei mânăstiri a „Schimbării la Faţă".

(cf. Buletinul informativ al Patriarhiei Moscovei/oct. 1994)

MOSCOVA: SFINŢIREA PIETREI DE TEMELIE A CATEDRALEI MÂNTUITORULUI. — În ziua de 6 ianuarie a.c., când Biserica Ortodoxă Rusă conform calendarului iulian, sărbătoreşte Naşterea Domnului, Sanctitatea Sa Patriarhul Alexei II, în prezenţa primului ministru Viktor Cernomârdin şi a primarului Moscovei, Iuri Luşkov, a sfinţit piatra de temelie a catedralei Mântuitorului, care urmează să fie reconstruită pe locul celei iniţiale, zidită de ţari între 1839—1883 şi dărâmată de Stalin în 1931. Proiectul edificiului, estimat la cca. 150—200 milioane dolari, se doreşte o replică fidelă a fostei catedrale, în stil neo-rusesc, una din cele mai mari biserici din Rusia, cu o capacitate de 10.000 credincioşi; lăcaşul de cult va fi însă completat cu infrastructuri moderne: studiouri de radio şi televiziune, săli de confe-

rinţă, parcare subterană. Lucrările fundaţiei fuseseră începute încă din luna septembrie a anului trecut, după ce autorităţile bisericeşti, împreună cu cele guvernamentale şi municipale, luaseră în comun o decizie în acest sens (vezi „Vestitorul" nr. 126/dec. 1994).

„Această biserică a fost mereu, şi cu ajutorul lui Dumnezeu va fi din nou, simbolul Sfintei Rusii — a spus Sanctitatea Sa Alexei cu prilejul ceremoniei. Deie Domnul ca ea să fie semnul pocăinţei noastre şi a renaşterii Rusiei în dreptate şi pace, în credinţă faţă de Dumnezeul părinţilor noştri. În aceste zile, când suferinţele şi greutăţile nu fac decât să sporească în jurul nostru fie ca reconstrucţia acestui sfânt lăcaş să marcheze începutul revenirii noastre pe calea adevărului, păcii şi reînnoirii".

Deşi unii contestă utilitatea acestui proiect de mare anvergură şi-l consideră utopic, sau văd în el tendinţe de recuperare politică pe fond naţionalist, totuşi, majoritatea credincioşilor îi acordă o deosebită importanţă, dată fiind valoarea sa de simbol, care justifică atât eforturile tehnice cât şi cele financiare, considerabile în împrejurările actuale.

(cf. SOP/febr. 1995)

BISERICILE LANSEAZĂ UN NOU APEL ÎN FAVOAREA FOSTEI IUGOSLAVII. — Consiliul Ecumenic al Bisericilor şi Federaţia Luterană Mondială, au publicat un Apel comun în favoarea fostei Iugoslavii, la data de 15 decembrie 1994. Intitulat „Să redăm speranţa fostei Iugoslavii pentru 1995", Apelul urmăreşte strângerea de fonduri pentru a finanţa un ajutor umanitar în Croaţia, Bosnia-Herţegovina, Serbia/Muntenegru şi Macedonia. În scrisoarea care însoţeşte Apelul, Dl. BRIAN NELDNER director al Într-ajutorării mondiale a F.L.M., şi Past. MYRA BLYTH, directoare a Unităţii a IV-a C.E.B., declară: „Evenimentele recent survenite în regiunea Bihac au arătat încă o dată în ce măsură suferinţele care rezultă din conflictul din fosta Iugoslavie lovesc populaţia într-un mod brutal. În absenţa unei soluţii politice negociate, dezastrele pe care le provoacă conflictul anihilează eforturile făcute de comunitatea internaţională pentru a restabili nişte condiţii normale de viaţă". În această scrisoare, se subliniază că fondurile adunate vor servi la finanţarea unor diferite activităţi de ajutorare, prevenire şi reconstrucţie. Conform documentelor anexate la Apel, organismele de într-ajutorare ale Bisericilor implicate au prevăzut proiecte a căror valoare depăşeşte 16 milioane de dolari.

ALBANIA: SITUAŢIA MINORITĂŢII SÂRBE. — Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Sârbe este îngrijorat de soarta minorităţii sârbe din Albania, a cărei situaţie — după cum se arată într-un comunicat difuzat de Patriarhia de la Belgrad — nu s-a îmbunătăţit cu nimic în ultimii ani, ci „a rămas aceeaşi ca în timpul dictaturii comuniste a lui Enver Hodja". Episcopatul ortodox sârb este de părere că Naţiunile Unite ar trebui sesizate de această situaţie, iar Î.P.S. Mitropolit Amfilohie al Muntenegrului a fost delegat să facă demersurile necesare

pentru ca guvernul de la Belgrad să protesteze oficial pe lângă guvernul albanez în această problemă. În timp ce autoritățile albaneze vorbesc de „câteva sute" de etnici sârbi care trăiesc în Albania, reprezentanții Bisericii Ortodoxe Sârbe apreciază numărul acestora la cca 20.000, dar datele precise lipsesc.

(cf. SOP/febr. 1995)

MAREA BRITANIE: PELERINAJ CĂTRE ORTODOXIE. — Un grup de cca 700 de anglicani, dintre care 70 de preoți, au anunțat recent că vor trece la ortodoxie, fiind primiți în sânul Bisericii Ortodoxe a Antiohiei, în urma unei înțelegeri stabilite cu Prea Fericitul Patriarh Ignatie IV al Antiohiei, cu prilejul vizitei acestuia la Paris, în toamna anului trecut. Foștii anglicani vor avea permisiunea să folosească în cult un rit apusean, dar în conformitate cu teologia ortodoxă, așa cum se procedează deja în anumite parohii ale Patriarhiei Antiohiei din Statele Unite, parohii alcătuite din foști credincioși episcopalieni.

(cf. SOP/febr. 1995)

ISRAEL: SĂRBĂTORIREA BOBOTEZEI PE MALURILE IORDANULUI. — În ziua de 19 ianuarie — Boboteaza după calendarul iulian, respectat în Patriarhia Ortodoxă a Ierusalimului — cca 6 000 de ortodocși palestinieni, greci, ruși și etiopieni s-au adunat pe malul Iordanului, în jurul Patriarhului Ierusalimului Diodor, pentru a sărbători marele praznic al Botezului Domnului. Locul unde a fost botezat Hristos, aflat la câțiva kilometri depărtare de enclava autonomă a Ierihonului, este zonă militară închisă, dar pentru acest prilej armata israeliană a permis accesul credincioșilor. Cu toate acestea, 2 000 de ortodocși palestinieni au fost opriți la un post de control de la linia de demarcație israelo-palestiniană și împiedicați să o ia pe drumul direct care trece prin Ierihon, fiind obligați să ocolească, prin teritoriu israelian.

(cf. SOP/febr. 1995)

RAMALLAH: BISERICILE CREȘTINE DIN CISJORDANIA VOR SĂRBĂTORI PAȘTELE ÎMPREUNĂ. — Luteranii, Anglicanii, Catolicii și Greco-Catolicii din orașul palestinian Ramallah (Cisjordania) au hotărât să sărbătorească anul acesta Paștele la aceeași dată cu Ortodocșii, deci pe 23 aprilie. Până acum Bisericile creștine ne-ortodoxe sărbătoreau Paștele cu o săptămână înaintea Ortodocșilor. Întrucât în această regiune sunt în vigoare ambele calendare — și cel iulian și cel gregorian —, pentru Crăciun rezultau trei date diferite, iar pentru Paște două. De mult timp, creștinii palestinieni ceruseră liderilor lor religioși de la Ierusalim să ajungă la o înțelegere privind unificarea datelor. Hotărârea Bisericilor creștine privind data Paștelui a fost bine primită de primarul din Ramallah, de reprezentanții instituțiilor creștine și de credincioși. În acest sens, este de menționat că unele familii ortodoxe și-au exprimat intenția de a sărbători Crăciunul împre-

ună cu ceilalţi creştini ne-ortodocşi, la 25 decembrie, şi nu la 7 ianuarie. Pastorul Munib Younan, de la Congregaţia din Ramallah a Bisericii Evanghelice Luterane din Iordania, a apreciat drept „curajoasă" această decizie, considerând-o „semnificativă pentru mărturia Bisericii palestiniene în acest timp de pace".

(*cf. LWI/9 febr. 1995*)

PAKISTAN: DOI CREŞTINI CONDAMNAŢI LA MOARTE DE FUNDAMENTALISMUL ISLAMIC. — Doi creştini pakistanezi, Salamat Masih, în vârstă de 14 ani, şi unchiul său, Rehmat Masih, de 40 ani, se află sub ameninţarea pedepsei capitale, fiind acuzaţi de blasfemie: acuzatorul lor şi singurul martor de altfel, clericul musulman Fazul Haq, a susţinut că cei doi au scris sloganuri împotriva profetului Mahomed. Extremiştii islamici şi-au menţinut cererea de condamnare la moarte a celor doi, în pofida demonstraţiilor de stradă în favoarea achitării, care au avut loc. Episcopul anglican de Rochester, Rev. Michael Nazir-Ali, originar din Pakistan, a afirmat că execuţia celor doi „ar da o lovitură iremediabilă dialogului creştino-musulman". „Am recomandat în repetate rânduri guvernului Bhutto — a spus Excelenţa Sa — să anihileze ameninţarea fundamentalistă şi să abroge legislaţia penală păgubitoare instituită de fostele regimuri în anii '80, din dorinţa de a satisface fundamentalismul islamic. (...). Fundamentaliştii constituie un grup relativ restrâns, dar cu o capacitate enormă de instigare şi mă îngrijorează nu numai soarta celor doi creştini, ci şi soarta altor minorităţi religioase din Pakistan — inclusiv a musulmanilor — afectaţi de această legislaţie". Episcopul anglican a subliniat că problema toleranţei religioase ar putea fi soluţionată dacă s-ar face distincţia necesară între Islam „ca mare religie" demnă de respect şi „un sistem ideologic, analog marxismului".

La rândul său, Biserica din Suedia a protestat împotriva sentinţei de condamnare la moarte, cu atât mai mult cu cât Pakistanul a semnat Convenţia Internaţională pentru drepturile copilului, care interzice pedeapsa capitală împotriva unui minor.

(*cf. Church Times/24 febr. 1995*)

NORVEGIA: ÎNTRUNIREA PREZIDIULUI CONFERINŢEI BISERICILOR EUROPENE (KEK). — La invitaţia Bisericii Luterane a Norvegiei, Prezidiul KEK s-a întrunit la Granavolden, între 11—15 ianuarie a. c. Slujba de deschidere a fost oficiată de episcopul locului, D-na Rosemarie Köng, prima femeie-episcop din Biserica norvegiană.

Preşedintele KEK Past. John Arnold (Anglia), în discursul său, a făcut un scurt istoric al Bisericii norvegiene, care va sărbători anul acesta un mileniu de la încreştinare, menţionând totodată progresele înregistrate pe plan ecumenic de la ultima întrunire a prezidiului. Prezentându-şi raportul, secretarul general al KEK, Past. Jean Fischer, a făcut o trecere în revistă a situaţiei religioase şi interreligioase în Europa, atrăgând atenţia asupra războiului din Cecenia, dar menţionând totodată şi anumite semne dătătoare de speranţă cu privire la evolu-

ția relațiilor ecumenice, ca de pildă întrevederea dintre reprezentanții Patriarhiei Ecumenice și cei ai Alianței Baptiste mondiale, precum și înființarea unor consilii ecumenice locale și continuarea dialogurilor teologice bilaterale între diferitele familii confesionale.

Discuțiile s-au axat apoi pe problemele financiare, analizându-se bilanțul pe 1994, precum și necesitățile de consolidare a bugetului pe 1995.

Un punct important pe ordinea de zi l-a constituit întrunirea ecumenică KEK cu Consiliul Conferințelor Episcopilor Europeni (CCEE), stabilită pentru luna mai și urmată de întrunirea Comitetului Central KEK; unul din scopurile întâlnirii cu CCEE este și cel de a demara procesul pregătitor al unei a Doua Adunări Ecumenice Europene (prima a avut loc la Basel, în 1986), prevăzută pentru luna mai 1997, și stabilirea locului acesteia.

Prezidiul și-a dat acordul în vederea numirii unui grup de lucru european care să se ocupe de problema rasismului și xenofobiei, a aprobat continuarea activității comitetului de studii, îndeosebi pregătirea unui Colocviu despre Evanghelie și cultură, care să se ocupe și de problema sectelor și de prozelitism, precum și a unui Colocviu despre Biserică și Stat.

(cf. Comunicat KEK/ian. 1995)

CONGO: APEL ECUMENIC LA PACE. — În ziua de 29 ianuarie a. c., 30 000 de creștini s-au adunat la Brazzaville pentru a sărbători un sfert de veac de ecumenism în Congo. Bisericile membre ale Consiliului creștin (Ortodoxă, Catolică, Evanghelică, Salutistă și Kimbanguistă) au dat o declarație oficială cu acest prilej, îndemnându-i pe congolezi să-și „îndepărteze din inimi orice ură tribală pentru a restabili pacea". Confruntările interetnice au făcut în această țară peste două mii de morți numai în ultimii doi ani, asasinatele sunt frecvente, minciuna și hoția au devenit „o adevărată industrie". Bisericile cer președintelui Lissouba, precum și factorilor politici, să desființeze milițiile înarmate ale diferitelor partide și să garanteze independența și dreptatea.

(cf. La Croix/8 febr. 1995)

Măriuca Alexandrescu

PROTOPRESBITER JOHN MEYENDORFF

În iulie a.c. se împlinesc trei ani de la trecerea la cele veșnice a marelui teolog ortodox, părintele John Meyendorff. Prin moartea sa survenită la 22 iulie 1992 Ortodoxia a pierdut unul dintre cei mai remarcabili savanți, profesori și preoți.

Părintele John Meyendorff s-a născut într-o familie de emigranți ruși în anul 1926 la Neuilly-sur-Seine, Franța. După terminarea pregătirii secundare, își continuă studiile la Institutul Teologic Ortodox Sf. Serghie din Paris pe care l-a absolvit în anul 1949. În același timp studiază și la Sorbona obținând titlurile: „diplôme d'études supérieures" (1949), „diplôme de l'École pratique des hautes études" (1954) și „doctorat-ès-lettres" (1958). După aceea J. Meyendorff este numit asistent la catedra de Istorie bisericească la Institutul amintit, fiind și membru al „Centrului Național Francez pentru Cercetări Științifice". Perioada „franceză" din viața și activitatea lui J. Meyendorff se încheie cu susținerea titlului de doctorat în teologie cu lucrarea despre teologia Sf. Grigorie Palama (1958).

După hirotonia întru preot, devine profesor de Istorie bisericească și de Patristică la Seminarul teologic ortodox „Sf. Vladimir" din New York. Pe lângă funcția sa de profesor la Seminarul teologic, a ocupat și funcția de lector la catedra de bizantinologie la Universitatea din Harvard. Din 1967 J. Meyendorff este numit profesor la catedra de Istorie bizantină la Universitatea din Fordham. A fost de asemenea profesor invitat la Universitatea din Columbia. Din 1984 și până la moartea sa a fost decan al seminarului „Sf. Vladimir".

În calitatea sa de membru al unui mare număr de asociații profesionale și științifice, J. Meyendorff a fost președinte al „Societății Ortodoxe Creștine" din America, președinte al Asociației americane de patristică, membru al comitetului executiv al Societății de cercetări bizantine al S.U.A., membru corespondent al Academiei Britanice ș.a. În munca sa de mulți ani la Seminarul teologic ortodox „Sf. Vladimir", el a fost și director al bibliotecii seminarului precum și redactor al revistei „St. Vladimir's Theological Quarterly" și redactor șef al revistei lunare „The Orthodox Church". Ca slujitor al Bisericii Ortodoxe, părintele Meyendorff a fost președinte al secției externe a Bisericii Ortodoxe din America, și consilier al Sf. Sinod.

Ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe, părintele Meyendorff a participat activ în Consiliul mondial al Bisericilor, ca președinte al Comisiei pentru credință și constituție (1967—1975) și ca membru al comitetului central al consiliului. A depus eforturi deosebite pentru unitatea ortodoxă, fiind unul din întemeietorii „Syndesmos" (Organizația mon-

dială a tineretului ortodox), precum și primul secretar al acestei organizații.

Pentru meritele sale științifice părintelui John Meyendorff i-a fost decernat titlurile de Doctor Honoris Causa al Universității din Notre Dame și al Facultății de teologie die Koșițe-Slovacia. I-a mai fost decernat Ordinul Sf. Vladimir de către patriarhul Alexie al II-lea cu ocazia vizitei în America a întâistătătorului Bisericii Ortodoxe Rusești în noiembrie 1991.

De-a lungul activității părintelui Meyendorff este aproape imposibil să facem o diferență, sau să separăm cercetările sale științifice de activitatea sa pastorală, nu putem deci face o separație între savantul John Meyendorff și părintele John Meyendorff. Departe de a fi „original" fiind în emigrație, sau tocmai datorită acestui fapt, repetă modul de a fi al marilor gânditori creștini ruși din prima jumătate a secolului: este suficient numai să ne amintim numele lui Pavel Florensky și a părintelui Serghie Bulgakov. La fel de dificil ar fi să facem o distincție între cercetările pur științifice ale lui J. Meyendorff în domeniul patristicii, istoriei bisericești, istoriei bizantine, relațiilor spirituale și culturale bizantino-slave și cele consacrate problemelor contemporane și perspectivelor bisericii, politicii bisericești și mișcării ecumenice. În primul caz imposibilitatea delimitării este bazată pe unitatea persoanei, iar în al doilea caz se bazează pe unitatea punctului de vedere teologic.

Scrierile părintelui Meyendorff apar în cel puțin 12 limbi. El însuși a scris în franceză, engleză și în limba sa maternă, rusa. Dar să facem o suscintă trecere în revistă a principalelor lucrări ale părintelui Meyendorff, pentru ca cititorii să-și poată forma o imagine cât mai completă despre imensa sa activitate științifică.

John Meyendorff se face vestit în lumea științifică la sfârșitul anilor '50 cu o serie de publicații asupra teologiei Sfântului Grigorie Palama: „Introducere în învățătura Sfântului Grigorie Palama" (1959); ediția critică și traducerea Triadelor acestuia în 2 vol. (1959); „Sf. Grigorie Palama și mistica ortodoxă" (1959) ș.a. De acum înainte J. Meyendorff va fi socotit ca unul dintre puținii cu autoritate în domeniul teologiei bizantine și a întregii bizantinologii, ale cărui opinii pot fi contestate dar în nici un caz nu pot fi ignorate.

De la începutul anilor '60 părintele Meyendorff a publicat neîntrerupt următoarele cărți: „Biserica Ortodoxă ieri și astăzi" (1963); „Concepția ortodoxă contemporană despre Biserică" (1964); „Ortodoxie și catolicitate" (1966); „Hristos în gândirea creștină răsăriteană" (1969); „Isihasmul bizantin" (1973); „Teologia bizantină" (1976); „Tradiția vie" (1978); „Bizanțul și înălțarea Rusiei" (1981); „Moștenirea bizantină și Biserica Ortodoxă" (1982); „Catolicitate și Biserică" (1983); „Introducere în teologia bizantină" (1985); „Unitatea imperială și divizările creștine. Biserica între anii 450—680 d. Hr." (1989). Cărțile părintelui Meyendorff sunt traduse până în prezent în următoarele limbi: franceză, engleză, germană, italiană, rusă, greacă, finlandeză, spaniolă, olandeză, japoneză, poloneză și sârbă.

Nu vom greşi dacă vom spune că părintele J. Meyendorff este unul dintre cei mai de seamă teologi ortodocşi de la sfârşitul celui de al doilea mileniu. El înţelegea Ortodoxia în modul în care ea este „după adevărul ei", nu în particularitatea ei istorică şi în insuficienţele ei sau, câteodată, în aspectul ei sectar, ci în sensul şi înţelesul ei universal şi metafizic. Iată de ce după mărturisirea celor care l-au cunoscut (N. Struve), el avea o atitudine calmă şi realistă în raport cu problemele Bisericii Ortodoxe. Tocmai din această cauză el înţelege separarea şi opunerea în lumea creştină ca o mare nefericire: „Regretabila a 900-a aniversare (1054—1954)" este titlul uneia dintre primele sale lucrări.

BIBLIOGRAFIA PĂRINTELUI JOHN MEYENDORFF[1]

1949 Constantinopol şi Moscova. VRSHD, nr. 1, 5—9.
1950 La procession du Saint-Esprit chez les Perès Orientaux. Russie et Chrétienté, nr. 3—4, 158—178.
1950 Biserică şi adevăr. VRSHD, nr. 3, 11—16.
1950 Despre catolicismul contemporan. VRSHD, nr. 4, 13—16.
1950 Enciclica cea nouă a papei Pius XII. VRSHD, nr. 6, 11—13.
1951 The Sacrament of the Word. Sobornost 3, 395—400, 432—436.
1951 Celebrările Pauline în Grecia. VRSHD, nr. 3, 21—24.
1952 Métropolite Séraphim. L'Eglise Orthodoxe, les dogmes, la liturgie, la vie spirituelle. — Traduction française de J. Marty, docteur en théologie. Payot, Paris, 1952.
1952 Titlurile arhiereşti ale episcopilor din Exarhatul nostru. VRSHD, nr. 4, 15—19.
1953 Les débuts de la controverse hésyhaste. Byzantion, XXIII, 87-120.
1953 Une lettre inédite de Grégoire Palamas á Akidynos. Texte et commentaire sur la troisiéme lettre de Palamas. Theologia, XXIV, 3—28.
1953 Disputa despre Filioque. Pravosl. mâisl IX, 1953, 114—137.
1953 Biserica şi Împărăţia lui Dumnezeu. VRSHD, 26, 16—20.
1953 Cronică. Congresul de toamnă din Franţa. VRSHD, 30, 52—53.
1954 Doctrine of Grace in St. Gregory of Palamas. SVSQ, 17—26.
1954 L'origine de la controverse palamite. La première lettre de Palamas à Akidynos. Theologia, XXV, 602—630.
1954 Le téme du „retour en soi" dans la doctrine palamite du XIV siécle. Revue de l'Histoire des Religions, CXLV, 188—206.
1954 Sacraments and Hierarchy. Dieu Vivant, 26, 86—91. Reluat în Orthodoxy and Catholicity. New York 1966.
1954 Un mauvais théologien de l'unité au XIV siècle: Varlaam le Calabrais. 1054—1954. L'Église et les Églises, II. Chévetogne, 47-64.

1 Pentru biografie şi bibliografie am folosit articolul in memoriam, a lui E. Dimitrov, din revista „Vselena", (Sofia), nr. 1, 1993, p. 189—199, precum şi necrologul publicat în St. Vladimir's Theological Quarterly, 1992 vol. 36, nr. 3, p. 180—182. Titlurile lucrărilor date în limbile bulgară şi rusă le-am tradus în limba română, iar cele citate în franceză, engleză etc. au rămas în original.

1954 Liturghie și Euharistie. VRSHD, 32, 9—14.
1954 Protopop A. Schmemann, „Calea istorică a Ortodoxiei" (privire suscintă). VRSHD, 32, 27—28.
1954 Regretabila a 900-a aniversare (1054—1954). VRSHD, 33, 3—9.
1955 Scrisoare către Achindin a Sf. Grigorie Palama. Pravosl. mâisl X, 113—126.
1955 Părintele Gheorghii Șavelschii „Amintire". VRSHD, 36, 39—40.
1955 Ortodoxia în Siria și Liban. VRSHD, 37, 35—37.
1955 Bibliografie. Ierarhie și popor în Biserica Ortodoxă (cu prilejul cărții protoiereului N. Afanasiev „Slujirea mirenilor în Biserică". VRSHD, 39, 36—41.
1956 Învățătura despre Hristos și Biserică la Sf. Ignatie Antiohianul. VRSHD, 43, 17—23.
1956 Cronică „Zoi". VRSHD, 43, 45—48.
1957 Humanisme, nominalisme et mistique chrétienne à Byzance au XIV-e siécle. Nouvelle Revue Théologique, 79, 905—914.
1957 Importanța istorică a învățăturii Sf. Grigorie Palama. VRSHD, 46, 3—9.
1957 La Primauté romain dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcedoine. Istina, 463—482.
1957 Notes sur l'influence Dionysienne en Orient. Studia Patristica II, 547—552.
1957 Apostolul Petru și receptarea lui în teologia bizantină. Pravosl. mâisl. XI, 139—175.
1958 Bible and Tradition in the Orthodox Church. The Student World, I, 39—45.
1959 Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. vols. 1—2, Louvain.
1959 Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris.
1959 Le dogme eucharistique dans les controverses théologiques du XIV-e siècle. Gregorios ho Palamas. 42, 93—100.
1959 L'iconographie de la sagesse divine dans la tradition Bizantine. Cahiers archéologiques X, 259—277 (trad. românească de arhim. Nestor Vornicescu, în MMS, 1966, XLII, nr. 3—4, p. 162—177).
1959 St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris.
1959 Ce înseamnă Sinod Ecumenic? VRSHD, 52, 10—15.
1959 Bibliografie. N.S. Arseiev „Prefacerea lumii și a vieții", VRSHD, 53, 50—51.
1960 Ecclesiastical Organisation in the History of Orthodoxy. SVTQ 2—22.
1960 L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui, Paris. Traducere engleză îmbunătățită și completată: The Orthodox Church. Its Past and its Role in the World Today. New York, 1981.
1960 Le Christ. L'Evêque et l'Unité de l'Église chez St. Ignace d'Antioche. Le Messager Orthodoxe 9, 24—30.
1960 Projects de Concile oecuménique en 1367: un dialog inédit entre Jan Cantacuzène et le légat Paul. Dumbarton Oaks Papers 14, 149—177.

1960 Saint Pièrre, sa primauté et sa succession dans la théologie byzantine, în vol.: La Primauté de Pièrre dans l'Église Orthodoxe, Paris.
1960 What holds the Church together. ER 12, 296—301.
1961 Byzantium and Rome. The Union Attemps. Cahiers de la Pierre-qui-vive, 324—334.
Reluat în: Orthodoxy and Catholicity. New York 1966.
1961 'Eph' hô (Rom. 5, 12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret. Studia Patristica IV, 157—161.
1961 La vision de Dieu en l'Orient Orthodoxe. Lumière et Vie 52, II, 5—22.
1961 One Bishop in One City. SVSQ 5, 54—62.
1962 The Drive Against Religion in Russia. SVSQ 6, 206—207.
1962 Die Römische Kirche erforscht' sich. Frankfurter Hefte 17, 4, 229—234.
1962 The Orthodox Concept of the Church. SVSQ 6, 59—61.
1962 Tradition and Traditions. Toward a Counciliar Agenda. SVSQ 6, 118—127.
1963 Le Tome sinodal de 1347. Vizantoloshki Institut, Zbornik Radova, VIII, 209—277.
1963 Montreal 1963. SVSQ 7, 153—155.
1963 Papauté et collegialité. Le Messager Orthodoxe 24—25, 3—7.
1963 Report on the Fourth World Conference on Faith and Order of the World Council of Churches, Montréal, Canada, July 1963. SVTQ, 7, 150—155.
1963 Vatican II: Definition of Search for Unity. SVSQ 7, 164—168.
1964 A Consultation between Chalcedonians and non-Chalcedonians. SVSQ, 8, 149—152.
1964 A Doctrinal Statement on Spirit, Order and Organization. Concept, 10, 31—40, Genf.
1964 Byzantine Views of Islam. Dumbarton Oaks Papers, 18, 115—132. Reluat în: The Byzantine Leagacy in the Orthodox Church. New York, 1982, 89—114.
1964 Chalcedonians and Monophysites after Chalcedon. GOTR, 10, 16—36.
1964 Contemporary Orthodox Concepts of the Church, în Charles O'Neil ed., Ecumenism § Vatican II, Milwaukee.
1964 Papacy: An Issue the Vatican Council Skirted. Christianity Today, 6—9.
1964 The Significance of the Reformation in the History of Christendom. ER 16, 169—179. De asemenea în: Catholicity and the Church, New York, 1983—65—82.
1964 Vatican II. A Preliminary Reaction. SVSQ 9, 26—37.
1966 Anthropology and Original Sin. A Christian Theology of Creation, în vol.: The Holy Spirit in the Church. John XXIII Lectures, 59—75, New York.
1966 Grecs, Turcs et Juifs en Asie Mineure au XIV siècle. Byzantinische Forschungen I, 211—217. Amsterdam. Orthodoxy and Ca-

tholicity. New York.
1966 Philosophy, Theology, Palamism and Secular Christianity. SVSQ. 10, 203—208.
1966 The Vatican Council and Orthodox Theology in America Today Diaconia I, 98—100.
1966 Foreword to G.P. Fedotov, The Russian Religions Mind vol. II. The Middle Ages — the Thirteenth to the Fifteenth Centuries. Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., VI—XIV.
1966 Sinodul eparhial extraordinar al Arhiepiscopiei Ortodoxe, VRSHD 80, 31—33.
1967 Alexis and Roman: A Study in Byzantino-Russia Relation (1352—1354). Byzantino-slavica XXVIII. 278—288.
1967 Chalcedonians and non-Chalcedonians. SVTQ II, 150—151.
1967 Historical Relativism and Authority in Christian Dogma. SVTQ 11, 73—85. De asemenea în: Living Tradition, New York, 1978, 27—44.
1967 Notes on the Orthodox Understandling of the Euharist. Concilium, 27—30.
1967 Pope and Patriarch. SVSQ, 11, 73—85.
1968 Emperor Justinian, the Empire and the Church, Dumbarton Oaks Papers 22, 45—60. De asemenea în: The Bizantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982, 43—66.
1968 Le Christ dans la théologie byzantine. Paris. Traducere engleză: Christ in the Eastern Christians Thought. New York, 1975.
1968 Orthodox Theology Today. SVTQ 13, 77—92. De asemenea în: Living Tradition, New York, 1978, 77—92.
1968 Worship in a Secular World. SVTQ 12, 120—124.
1969 Orthodox Roman Catholic Relations. Diaconia 4, 119—124.
1969 Căsătorie și Euharistie, I. VRSHD, 91/92, 5—13.
1969 Căsătorie și Euharistie, II, VRSHD, 93, 8—15.
1969 Teologia ortodoxă în lumea contemporană. VRSHD, 94, 13—30.
1970 El Ecumenismo hoy dia. Unidad Crist. 20, 119—120.
1970 Marriage et eucharistie. Le Messager Orthodoxe, 15—25.
1970 Marriage: An Orthodox Perspective. New York.
1970 Căsătorie și Euharistie, III. VRSHD, 95/96, 4—15.
1970 Theilard de Chardin. Notă anterioară. VRSHD, 95/96, 32.
1970 Schimbările în Ortodoxia Mondială. VRSHD, 98, 1—3.
1970 Căsătorie și Euharistie. IV. VRSHD, 98, 20—31.
1971 Messalianism or anti-Messalianism? A Fresh Look at the Macarian Problem în vol.: Kiriakon. Festschrift Johannes Quasten, II. 585—590. Münster.
1971 Spiritual trends in Byzantium in the late thirteenth and early fourteenth centureis. În vol.: Art et Société à Byzance sous les Paléologues, 55—71. Actes du Colloque organisé par l'Association Internationale des Études Byzantines à Venise en septembrie 1968. Venise.
1971 Unity of the Church — Unity of the Mankind. SVTQ 15, 163—177. De asemenea în: Living Tradition, New York, 1978, 129—148.

1971 Spre Sinodul Ecumenic. VRSHD, 10, 138—141.
1972 Contemporary Problems of Orthodox Canon Law. GOTR, 41—50. De asemenea în: Living Tradition, New York, 1978, 99—114.
1972 The Orthodox Church and Mission: Past and Present Perspective. SVTQ 16, 59—71. De asemenea în: Living Tradition, New York, 1978, 149—166.
1972 Pe marginea scrisorilor lui Soljeniţin. Ecouri. VRSHD 103, 152—153.
1972 Despre căile Bisericii Ruse. VRSHD, 104/105, 127—142.
1973 The Catholicity of the Church: An Introduction. SVTQ 17, 5—18. De asemenea în: Living Tradition, New York, 1978, 45—62.
1974 Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. Collected Studies. London.
1974 Confessing Christ Today and the Unity of the Church. SVTQ 18, 155—165. De asemenea în: Living Tradition, New York, 1978, 115—127.
1974 Confessing Christ Today. Orthodox Consultation prepares for Fourth Assembly of the World Council of Churches. SVTQ 18, 193—194.
1974 Eastern Orthodoxy & History of Eastern Orthodoxy. Encyclopedia Britanica, vol. 5, 142—162.
1974 Free Will (gnomê) in Saint Maximus the Confessor. BLANE ed., The Ecumenical World of Civilization. Paris.
1974 L'Hésychasme: Problèmes de sémantique. Mélanges d'histoire des religions. 543—547.
1974 Despre isihasmul Bizantin şi rolul lui în dezvoltarea istorică a europei răsăritene în sec. al XIV-lea. Academia ştiinţei URSS, Secţia literatura veche rusă, Trudâi, Leningrad, XXIX, 291—305.
1974 Society and Culture in the Fourteenth Century: Religious Problems. Rapports I, 51—65. De asemenea în: The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982, 129—149.
1974 The Holy Spirit as God. D. Kirkpatrik, ed., The Holy Spirit, 76—89, Nashville. De asemenea în: The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982, 153—165.
1975 Eglise-soeurs. Implications écclesiologiques du Tomos Agapis. Istina, 35—46.
1975 The Russian Church after Patriarch Tikhon. SVTQ 19, 32—48.
1976 Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes, New York.
1976 Die Lehrautorität in der Tradition der orthodoxen Kirche (traducere A. Berz). Concilium 12, 426—428.
1976 Ideological Crises, 1071—1261. XIV Congrés International des Études Byzantines. Rapports et co-Rapports, IV. Pensée, philosophie, histoire des idées, I. Crises idéologiques. Athens. De asemenea în: The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982, 67—85.
1976 The Church. R. Auty and D. Obolensky ed., An Introduction to Russian History, Cambridge Univ. Press, 315—330.

1977 Rome and Orthodoxy: Authority or Truth? P. Mc Cord ed., A Pope for all Christians? London. De asemenea în: Living Tradition, New York, 1978, 63—80.
1977 The Holy Trinity in Palamite Theology, în vol.: Trinitarian Theology East and West. Brookline, Mass.
1977 Ce este un Sinod Ecumenic? VRSHD 121, 22—40.
1977 Episcopatul rus și reforma bisericească (1905). VRSHD 122, 45-58.
1978 Living Tradition. Orthodox Witness in the Contemporary World, New York.
1978 Russian Bishops and Church Reforms in 1905. R. L. Nichols & Th. G. Stavrou, ed., Russian Orthodoxy under the Old Regime, 170—182. Minneapolis. De asemenea în: The Catholicity and the Church, New York, 1983, 143—156.
1978 Biserică, societate, cultură în tradiția bisericească ortodoxă, VRSHD 124, 21—35.
1978 Sf. Grigorie Palama, locul lui în tradiția Bisericii și în teologia contemporană, VRSHD, 127, 42—66.
1979 The Ecumenical Patriarch, seen in the Light of Orthodox Ecclesiology and History. GOTR, 227—244. De asemenea în: The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982, 235-255.
1979 The Christian Gospel and Social Responsability: the Eastern Orthodox Tradition in History. F. F. Church and T. George ed., Continuity and Discontinuity in Church History, Essays presented to G. H. Williams. Leiden, Brill.
1980 Ecclesiastical Regionalism: Structures of Communion or Cover for Separatism. Issues of dialogue with Roman Catholicism. SVTQ 155—168. De asemenea în: The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982, 217—233.
1980 The World Council of Churches: Christian UN? SVTQ 45—50.
1980 „Căile teologiei ruse" a părintelui G. Florovschi VRSHD 132, 42—46.
1981 An Orthodox View on Mission and Integration. Int. Rev. Miss. 70, 256—258.
1981 Byzantium and the Rise of Russia. A Study of Byzantine-Russian relations in the fourteenth century. New York. Traducere rusă: Vizantia i Moscovschia rus. Ocerc po istorii țercovnih i culturnih sveazei v XIV veche. Paris, YMCA Press 199.
1981 St. Basil, Messalianism and Byzantine Christianity. SVTQ, 219—234. De asemenea în: The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982, 197—215.
1981 The Time of Holy Saturday. Joseph J. Allen ed., Orthodox Synthesis. The Unity of Theological Thought, 51—63. New York.
1981 The Liturgy: Clue to the Mind of Worldwide Orthodoxy. Demetrios J. Constantelos ed., Orthodox Theology and Diaconia, 79—90. Brookline, Mass.
1982 Does Christian Tradition Have a Future? SVTQ, 139—154. De asemenea în: The Catholicity and the Church, New York, 1983, 83—101.

1982 The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982.
1982 The Council of the Primacy of Constantinople. Les Etudes Théologiques de Chambesy, 2, 399—413. Chambesy. De asemenea în: The Catholicity and the Church, New York, 1983, 121—142.
1982 The Three Lithuanian Martyrs: Byzantium and Lithuania in the Fourteenth Century. SVTQ, 29—44.
1982 Christian Tradition: an Orthodox Perspective. A. Rexhauser and K. H. Ruffmann ed., Festschrift für F. V. Lilienfeld, Erlangen, 1—25.
1983 The Catholicity and the Church, New York.
1983 Church and Ministry — For an Orthodox-Lutheran Dialogue. Dialog 22, 114—120. De asemenea în: The Catholicity and the Church, New York, 1983, 49—64.
1983 Creation in the History of Orthodox Theology, SVTQ 27—37.
1983 Introduction. Gregory Palamas. The Triads, 1—22. Edited with an Introduction by John Meyendorff. London.
1983 The hope that is in us. A comment on the Document: The Mystery of the Church and the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity. (Joint Orthodox-Roman Catholic Comission.) München, June 1982.
1983 Is „Hesychast“ the Right Word? Remarks on Religious Ideology in the Fourteenth Century. Okeanos, Essays presented to Ihor Sevcenko. (Harvard Ukrainian Studies VII), 447—456.
1984 A Life Worth Living. SVTQ, 3—10.
1984 Reply to Jürgen Moltmann's „The Unity of the Triune God“. SVTQ, 183—111.
1984 Însemnări despre Biserică. VRSHD 141, 78—82.
1985 Christ as Word: Gospel and Culture. Int. Rev. Miss. 246—257.
1985 Introducere în teologia patristică. Lecţii conspectate, ed. 2, R.B.R., New-York.
1986 The Melkite Patriarchate: Paradoxes of a Vocation. An initial responce to Father Khairallah. SVTQ, 217—230.
1986 Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century. Ed. by Bernard Mc Ginn and John Meyendorff in collab. with Jean Leclercq, London.
1987 Rascolul din Est. VRSHD 151, 219—226.
1988 From Byzantium to Russia, Religious and Cultural Lagacy, K. C. Felmy ed., Tausend Jahre Christentum in Russland, Vanden Hoek u. Ruprecht, Göttingen, 85—102.
1988 Theology in the thirteenth Century. Kathegetria, Essays presented to Joan Hussey. Porphyrogenitus, London, 395—408.
1988 Byzantium, the Orthodox Church and the Rise of Moscow. L. Clucas ed., The Byzantine Legacy in Eastern Europe, Columbia Univ. Press, 3—18.
1988 Patriarh Filotei şi Rusia. (1364—1376). VRSHD 152, 28—55.
1988 Despre ceea ce se schimbă şi ceea ce nu se schimbă în cultul ortodox. VRSHD, 153, 21—29.

1988 Tema „înţelepciunii" în cultura medievală a Europei de Est. B. B. Piotrovschii. Literatura şi arta în sistemul culturii. Nauca, Moscova, 244—252.
1989 Theosis in Eastern Christian Tradition. L. Dupre and D.E. Salier eds., Christian Spirituality, 111. Crossroads, New-York, 470-478.
1989 Relaţiile culturale ale Bizanţului cu slavii de sud şi Rusia. VRSHD 156, 45—57.
1990 From Bizantium to the New World. J. Breck ed., The Legacy of St. Vladimir. St. Vladimir's Seminary Press, 1—22.
1990 Prea Fericitul Patriarh Tihon, promotor al unităţii Bisericii. VRSHD 158, 37—51.
1990 Ortodoxia în lumea contemporană. New York, Chalidze Publications, pp. 230.
1991 Was there an Encouter between East and West at Florence? G. Alberigo ed., Christian Unity, The Council of Ferrara-Florence 1438/9—1989. Louvain Univ. Press, 153—176.
1991 Orthodoxie. In: Evangelische Kirchenlexikon. Vanden Hoek u. Ruprecht. Göttingen, cols. 966—976.
1991 Sinodul de la Florenţa: motivele insuccesului istoric. Vizantiiskii Vremennic 52, 84—101.

PRESCURTĂRI

DR Downside Review
ECR Eastern Churches Review
ECQ Eastern Churches Quarterly
ER Ecumenical Review
GOTR The Greek Orthodox Theological Review
JES Journal of Ecumenical Studies
JMP The Journal of Moscow Patriarchate
JRH Journal of Religious History
JTS The Journal of Theological Studies
O Orthodoksia
OCA Orientalia Christiana Analecta
OCP Orientalia Christiana Periodica
OS Ostkirchliche Studien
SVTQ St. Vladimir's Theological Quarterly
Vig. Chr. Vigiliae Christiane
VRSHD Revista Mişcării Studenţeşti Creştine Ruse.

Drd. Valentin Gheorghiev

† PREOT DR. SIMION RADU

Joi, 30 martie 1995, a pornit pe calea veşniciei, cel care a fost un zelos şi luminat slujitor al Bisericii şi Teologiei — pr. prof. dr. Simion Radu.

Adormitul în Domnul s-a născut în 18 noiembrie 1906, în localitatea Mohu, de lângă Sibiu. A absolvit Şcoala Normală „Andrei Şaguna" din Sibiu, în 1926 şi a funcţionat apoi ca învăţător, pe durata unui an, în localitatea Târlungeni din jud. Braşov. Între 1927—1931 a frecventat cursurile Academiei Teologice „Andreiene", din Sibiu, răstimp în care şi-a dat şi diferenţa de liceu şi a luat bacalaureatul. Examenul de licenţă l-a susţinut la Cernăuţi în 1935, iar doctoratul în Teologie, la Facultatea de Teologie din Bucureştii, în 1949, cu teza: „Iubirea creştină şi realitatea socială. Studiu critic de sinteză etico-socială". În 1944 a susţinut al doilea examen de licenţă, în Litere şi Filozofie, la Universitatea din Cluj — Sibiu.

Între 1931—1948 a funcţionat ca profesor de religie la următoarele şcoli: Şcoala Comercială Superioară şi Gimnaziul din Haţeg, Şcoala Normală din Cristurul Secuiesc, Liceele teoretice de băieţi şi fete din Sighişoara şi Liceul „Gheorghe Lazăr" din Sibiu. La Cristurul Secuiesc a îndeplinit şi funcţia de paroh, pe parcursul a cinci ani.

În urma reformei învăţământului din 1948 a fost numit profesor suplinitor de Matematică şi Fizică, la Şcoala generală din Guşteriţa — Sibiu, unde a funcţionat până în 1950.

În 1951 a fost numit asistent la Secţia de Teologie Sistematică a Institutului Teologic Universitar din Sibiu, dar datorită convingerilor sale anticomuniste a fost arestat în 1952 şi deportat la Canal. După eliberarea din detenţie este numit în noiembrie 1955, bibliotecar ajutător la Biblioteca Institutului Teologic, iar, după un an, duhovnic al studenţilor în Teologie, funcţionând în această calitate până la pensionare. Şi-a valorificat în această ultimă etapă a activităţii întreg potenţialul intelectual şi de slujitor la altar, arătându-se preocupat de formarea duhovnicească a studenţilor. Din păcate, timpul şi împrejurările nu i-au fost întotdeauna favorabile. Dar, ar fi nedrept să i se treacă sub tăcere stăruinţa cu care s-a dăruit muncii sale duhovniceşti. A susţinut, în această perioadă, în mod frecvent, meditaţii în capela Institutului, care dacă s-ar aduna într-un volum, ar alcătui un substanţial curs de „Formare duhovnicească", disciplină care a fost introdusă abia după revoluţie, în învăţământul teologic, pe care însă părintele Simion Radu a anticipat-o cu mai multe decenii. De altfel, celui mutat acum la cele veşnice nu i s-a ostoit în suflet, o viaţă întreagă, dorul după misiunea de dascăl, pentru care s-a pregătit vreme îndelungată, în tinereţea sa.

După pensionare, s-a dedicat cu stăruinţă scrisului teologic, publicând frecvent articole în „Telegraful Român". De altfel, şi înainte s-a remarcat ca un bun condeier, publicând interesante cărţi şi studii. Amintim astfel: „Duh creştin şi duh românesc. Îndemnuri către tineri", Sibiu, 1942, 128 p.; „Evanghelia şi democraţia. Încercare critică de orien-

tare socială", Sibiu, 1945, 96 p.; „Infinitul — esența realității cosmice — Funcțiunea axiologică a credinței", Sibiu, 1946, 16 p.; „Doctrina despre canon și satisfacțiune la romano-catolici", în „Revista Teologică", nr. 3—4/1936; „Doctrina romano-catolică despre indulgențe", în „Revista Teologică" nr. 6/1937, 7—8/1938; „Măreția omului sau gândirea onestă și justă", în „Revista Teologică" nr. 3—4/1946.

Un eveniment aparte, care i-a marcat ultima parte a vieții, a fost pelerinajul la locurile sfinte. A scris cu acel prilej un amplu reportaj, din care a publicat părți în „Telegraful Român" și rev. „Mitropolia Ardealului". Și-a intensificat, pornind de la acel eveniment, și activitatea predicatorială la mai multe biserici din Sibiu.

Un alt aspect care se cuvine menționat în legătură cu preotul dr. Simon Radu este pilduitoarea sa viață de familie. A fost un soț și un tată dăruit căminului său conjugal. Pierderea soției, in urmă cu câțiva ani, i-a înnourat amurgul vieții. Și-a găsit consolare în pomenirea ei la Sfânta Liturghie. Astfel, duminică de duminică putea fi auzit la ectenia pentru cei adormiți, numele preotesei Patrița.

Slujba înmormântării prot. dr. Simion Radu a avut loc în ziua de 1 aprilie 1995, în catedrala mitropolitană, fiind oficiată de către un sobor de preoți. Î. P. S. dr. Antonie Plămădeală, mitropolitul Ardealului, a adresat îndureratei familii o scrisoare de condoleanțe.

Înhumarea a avut loc în satul Mohu.

Dumnezeu să-l odihnească în împărăția Sa cerească! Veșnică să-i fie pomenirea!

Pr. prof. Dumitru Abrudan

PREOTUL PROFESOR UNIV. DR. DR. ISIDOR TODORAN

Se împlinesc anul acesta (în 29 mai), 10 ani de la trecerea la Domnul a Preotului Profesor clujean Dr. Dr. Isidor Todoran, personalitate proeminentă a învățământului teologic universitar și culturii românești, prilej de a evoca, măcar în treacăt, figura sa impresionantă și a ne exprima recunoștința, toți cei care i-am fost discipoli, față de profesorul, preotul, teologul, gânditorul și omul de excepție care a fost Părintele Profesor Isidor Todoran.

S-a născut la 20 mai 1906 în com. Ibănești, județul Mureș, dintr-o familie fruntașă. Foarte de timpuriu e remarcat de preotul și învățătorul din sat ca un element excepțional. Elev eminent al Liceului „Papiu Ilarian" din Târgu Mureș, face apoi studii strălucite teologice și filosofice. În anul 1925 se înscrie la Academia Teologică Andreiană din Sibiu, dar în anul următor se mută la Academia din Cluj, recent înființată, pentru a putea urma în paralel și Facultatea de Filosofie și Litere a Universității clujene. În 1929 își ia absolutorium în teologie, ca șef de promoție, în 1930 ia licența în filosofie, iar în 1931 licența în teologie, la Facultatea de Teologie din Chișinău, de pe lângă Universitatea din Iași, ambele cu „magna cum laude".

A fost un timp (1930—1936) profesor de religie și filosofie la liceele din Cluj și Oradea, luându-și în 1931 și examenul de capacitate pentru profesor secundar, religie și filosofie.

În 1933 se căsătorește cu prof. Ileana Moldovenescu, care a devenit ulterior lector la Univ. din Cluj, și este hirotonit diacon și preot, de episcopul Clujului, Nicolae Ivan.

După obținerea titlului de doctor în teologie, „magna cum laude", la Facultatea de Teologie din Chișinău (1936), vreme de 35 de ani este profesor de Teologie Fundamentală și Dogmatică la Academiile Teologice din Oradea (1936—1939), Cluj (1939—1940 și 1945—1952) la Institutul Teologic Universitar din Sibiu (1952—1976), ultimii opt ani, fiind și rector aici.

În anii refugiului la Sibiu, Părintele Profesor Isidor Todoran și-a continuat studiile filosofice, luându-și în 1942 doctoratul în filosofie, la Facultatea de Filosofie, Universitatea din Cluj-Sibiu și unde a activat din 1940—1945 în cadrul catedrei de Etică și Sociologie. Puțini știu că dacă n-ar fi survenit evenimentele tragice după 1944, Părintele Isidor Todoran avea perspectiva ocupării catedrei de Etică la Universitatea din Cluj, ceea ce ar fi fost un câștig enorm pentru învățământul superior și filosofia românească, având în vedere dubla specializare a Părintelui I. Todoran, în teologie și filosofie, performanță de puțini atinsă la noi, și dacă ne gândim că încă n-a fost elaborată până acum la noi o etică din perspectiva autentică filosofică și creștină ortodoxă.

A rămas, însă, mai departe în învățământul teologic universitar, la Cluj, până la desființarea în 1952 a Institutului Teologic Universitar de aici și apoi la Sibiu, până la pensionarea sa, în 1976.

Datorită pregătirii sale teologice, filosofice și pedagogice excepționale, a fost un model de profesor, teolog și gânditor, aproape de neegalat, impunând peste tot admirație și respect.

S-a impus în conștiința noastră și a generațiilor de studenți în deosebi prin ținuta sa academică și universitară exemplară, atât la catedră, cât și în formarea exigentă a studenților și promovarea cu curaj a valorilor autentice. Pentru că sub rectoratul său a început de fapt înnoirea cadrelor, asigurându-se continuitatea și schimbul de mâine, de aceasta depinzând însuși viitorul învățământului teologic superior ardelean.

Model de sobrietate și seriozitate. Impresiona prin o putere de pătrundere și sinteză remarcabilă, ca și prin ușurința de a accede la esențe și a face accesibile problemele cele mai dificile și abstracte ale gândirii teologice și filosofice, într-o expunere clară, logică și sistematică, care te obliga să gândești și să răspunzi la fel de ordonat și sistematic.

De la el s-a putut învăța concret importanța fundamentală a însușirii metodei în știința teologică, în cercetarea și expunerea sistematică a problemelor, fără de care se cade în diletantism și improvizație.

A fost deosebit de exigent și intransigent cu studenții, uneori implacabil, dar totdeauna drept și nefăcând nici o concesie „tembelilor". Însă, sub masca severității, exigenței și intransigenței sale se ascundea

o bunătate şi nobleţe nebănuite, de care s-au bucurat cei apropiaţi şi cei care au reuşit să-i câştige încrederea.

Paralel cu activitatea didactică a desfăşurat şi o bogată activitate de cercetare, publicând o serie de lucrări şi studii de mare importanţă şi actualitate în teologie şi filosofia românească ca: **Problema cauzalităţii în argumentul cosmologic**, Cluj, 1936; **Argumentul teleologic**, Cluj, 1940; **Bazele axiologice ale binelui**, Sibiu, 1942; **Transmisibilitatea răului. Teoria generică a căderii**, Sibiu 1942; **Imperfecţiunile lumii faţă de înţelepciunea divină**, Sibiu, 1942; **Filosofia religioasă a lui Nicolae Berdiaev**, Sibiu, 1943; **Tehnică şi spirit**, Sibiu, 1943. Concomitent a publicat o serie de studii, articole şi recenzii în revistele „Legea românească" (Oradea) şi „Renaşterea" (Cluj), al cărei redactor a fost în 1946.

După 1948, a publicat numeroase studii şi articole cu conţinut dogmatic şi ecumenic de mare interes, în revistele bisericeşti centrale şi eparhiale: „Starea paradisiacă a omului şi cea de după cădere în concepţia ortodoxă, romano-catolică şi protestantă", „Ortodoxia" nr. 1/1955; „Conceptul de Dumnezeu în teologia lui Karl Barth", „Studii Teologice", nr. 1—2/1955; „Principiul iconomiei din punct de vedere dogmatic", „Studii Teologice", nr. 3—4/1955; „Asupra Revelaţiei primordiale", „Ortodoxia" nr. 1/1956; „Etapele Revelaţiei", „Mitropolia Ardealului", nr. 1—2/1956; „Eros şi Agape", „Studii Teologice", nr. 3—4/1956; „Creştinismul şi tehnica", „Studii Teologice" nr. 7—8/1956; „Consideraţii ecleziologice", „Mitropolia Ardealului", nr. 1—2/1958; „Consideraţii mariologice", „Mitropolia Ardealului", nr. 3—4/1958; „Despre raportul dintre izvoarele Revelaţiei", „Mitropolia Ardealului", nr. 9—10/1958; „Traducianism sau creaţionism?", „Mitropolia Ardealului", nr. 3—4/1959; „Poate fi considerat Origen eretic??", „Mitropolia Ardealului", nr. 7—8/1959; „Alexei S. Homiakov, „Mitropolia Ardealului", nr. 5—6/1960; „Botezul ereticilor", „Mitropolia Ardealului" nr. 4—6/1961; „Aspecte ecleziologice", „Mitropolia Ardealului", nr. 7—8/1961; „Apostolicitatea Bisericii", „Mitropolia Ardealului", nr. 3—6/1962; „De ce au eşuat încercările de reunire după 1054?" „Ortodoxia", nr. 3/1962; „Sfânta Tradiţie bisericească", „Mitropolia Ardealului", nr. 9—12/1962; „Har şi dar" „Mitropolia Ardealului", nr. 11—12/1964; „Atitudini protestante faţă de Tradiţie", „Ortodoxia", nr. 3/1965; „Noi orientări ecleziologice în protestantism", „Ortodoxia", nr. 2/1966; „Unitatea Bisericii din perspectiva ecumenistă", „Ortodoxia", nr. 3/1973; „Ecumenism teoretic şi ecumenism practic", „Ortodoxia", nr. 3/1974; „Unitate de credinţă şi pluralism teologic", „Ortodoxia", nr. 2/1975; „Relaţiile Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte Biserici creştine", „Ortodoxia", nr. 4/1975; „Esenţa Sfintei Tradiţii şi sensul ei istoric", „Mitropolia Ardealului", nr. 4—6/1976.

A fost coautor al manualului de **„Teologie Dogmatică şi Simbolică"**, 2 vol. 1958, pentru Institutele Teologice Universitare, ca şi al manualului **„Teologia Dogmatică"** pentru Seminariile teologice (1989).

Pe plan ecumenic, a participat ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române la diferite întruniri și comisii teologice internaționale, precum și la conferințele interteologice de la noi (București, Cluj, Sibiu), încă de la organizarea acestora, având o contribuție importantă la adâncirea problemelor și apropierea pozițiilor controversate.

În o serie de probleme majore de mare interes teologic și filosofic Păr. I. Todoran a găsit soluții interesante și echilibrate care își păstrează până astăzi actualitatea.

Azi când, după căderea totalitarismului ateo-comunist, problema raportului între metafizică și teologie, Revelație și rațiune este de o acută actualitate în filosofia românească, pentru recuperarea rămânerii ei în urmă și evitarea polarizărilor și opozițiilor sterile, concluzia primei lucrări a Păr. I. Todoran își păstrează întreaga sa valabilitate: „Adevărul fundamental al credinței este și adevărul fundamental al rațiunii" (**Problema cauzalității**, p. 202).

De asemenea după ce în ultimile decenii am asistat la o răsturnare a tuturor valorilor spiritului și la o răstălmăcire a înseși valorii binelui, Părintele I. Todoran, în lucrarea sa de doctorat în filosofie, a arătat că binele ca valoare morală fundamentală, este ultima justificare a tuturor acțiunilor și luptelor omului și el își are baza atât în Dumnezeu, Spiritul suprem, cât și în om, depășind astfel subiectivismul, relativismul cât și absolutismul axiologic, toate la fel de păguboase și unilaterale.

Iar în lucrarea sa „Tehnică și Spirit", a intuit nu numai amploarea pe care o va lua știința și tehnica actuală, dar a arătat și raportul just care trebuie să existe între tehnică și valorile spiritului, pentru ca toate cuceririle spiritului să fie puse în slujba binelui și vieții și nu a distrugerii și a răului.

Părintele I. Todoran a fost o fire optimistă și încrezătoare în triumful până la urmă al binelui și al valorilor spirituale și a sperat în vremuri mai bune, dar pe care nu le-a mai apucat.

Pe lângă schimbările benefice care au avut loc după decembrie 1989, cred că azi, el și alți profesori teologi clujeni și sibieni (din generația lui), ar putea fi mulțumiți că multe din dorințele lor adânci s-au împlinit. Și aș aminti aici în primul rând înființarea Facultăților de Teologie, Cluj și Sibiu, după decembrie 1989, precum și integrarea acestora în Universitățile din Cluj și Sibiu, lucru care nu l-au putut reuși ei pe toată perioada interbelică și postbelică.

Toate realizările învățământului teologic superior ardelean din ultimul deceniu sunt și roadele muncii înaintașilor noștri și prin ele ne exprimăm astăzi recunoștința noastră față de ei, continuându-le gândul și munca lor și urmându-le exemplul pe care ni l-au dat.

Prin prestigioasa sa personalitate și activitate numele Păr. Prof. I. Todoran va rămâne înscris la loc de cinste în teologia ortodoxă ro-

mânească, rămânând pentru generațiile următoare de teologi și studenți un exemplu de urmat ca profesor, teolog, gânditor, preot și om al dreptății și integrității.

Cu prilejul împlinirii a zece ani de la trecerea la Domnul a Pr. Prof. Isidor Todoran, duminică, 28 mai a.c., în prezența membrilor familiei, a celor apropiați și credincioșilor, Î. P. S. Vartolomeu Anania, arhiepiscopul Clujului, cu un sobor de preoți, a săvârșit un parastas în Catedrala ortodoxă din Cluj-Napoca, iar luni, 29 mai a.c., a avut loc o slujbă de pomenire la mormântul său din Cluj, săvârșit de Pr. Prof. Ioan Ică, împreună cu alți profesori și studenți de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj. A fost evocată personalitatea și activitatea ilustrului teolog și filosof, dascăl și cărturar care a fost Părintele Profesor Isidor Todoran, prin care va rămâne mereu viu în pomenirea lui Dumnezeu, a celor dragi, a discipolilor lui și a tuturor celor care l-au cunoscut și ascultat de la catedră și amvon.

Pr. Prof. Dr. Ioan Ică

JEAN-PAUL BESSE, L'ÉGLISE ORTHODOXE ROUMAINE DE PARIS, EDITIONS D.U.C. PARIS, 1994, 165 P.

Profesorul Jean-Paul Besse, doctor în istorie, este un mare admirator al Orientului ortodox, în general, şi al Bisericii Ortodoxe Române, în special. Animat de a cunoaşte ortodoxia „chez elle", a învăţat limba română, lucru ce i-a permis să viziteze ţara noastră. Cunoscând România şi că „viaţa unui popor se fundamentează şi se perpetuează prin spiritualitatea sa", s-a străduit să cunoască cât mai multe lucruri despre români. Aceste strădanii s-au concretizat, pe lângă alte articole scrise în diferite reviste franţuzeşti, în volumul „L'église orthodoxe roumaine de Paris", Editions D.U.C., Paris, 1994.

Autorul, specialist în Reforma tridentină şi influenţa sa în Orientul ortodox, a consultat, în vederea alcătuirii volumului de care ne ocupăm, multe documente franţuzeşti, româneşti şi croate. Dacă la consultarea documentelor franţuzeşti şi croate autorul a avut acces şi chiar i s-au înlesnit unele lucruri, nu aşa s-a întâmplat cu cele româneşti, aflate în grija preoţilor care oficiază acum în sfântul locaş şi care, paradoxal, nu au facilitat consultarea lor, ci, dimpotrivă.

După foaia de titlu, urmează pagina 7 cu două versuri din Ioan Alexandru, iar pe pagina 8 o fotografie de la funerariile lui Eugen Ionescu (1 aprilie 1994), care şi prefaţează cartea în câteva cuvinte. Urmează apoi un cuvânt al episcopului ortodox de Cannes, Humble Barnabé (de origine rusă), care se consideră îndreptăţit să facă aceasta deoarece primul patriarh al României, Miron Cristea (a cărui fotografie se află la pagina 13) a murit la Cannes în 1939, martie 7, apoi tot la Cannes a murit în 1941 şi Nicolae Titulescu.

În capitolul I autorul vorbeşte despre originile bisericii. „Biserica ortodoxă românească din Paris, din inima Cartierului Latin este de două ori prestigioasă. Ea nu este cu catedralele rusă şi greacă din capitala franceză, numai una din cele trei edificii majore ale Ortodoxiei din „oraşul lumină", ci ea are un trecut mai îndepărtat şi mai strălucitor decât celelalte două sanctuare, apărute mult mai târziu, în secolul al XIX-lea.

Regele Louis al IX-lea, preocupat de viaţa intelectuală şi culturală a Parisului, a primit vizita unor mari personalităţi eclesiastice ale timpului. Acest lucru l-a determinat să ridice câteva colegii (internate pentru elevi şi şcoli), printre care şi colegiul Beauvais, de la numele unui episcop Jean (+ 1373), care avea în subordine acest colegiu. De construirea bisericii s-a ocupat arhitectul regelui, Raymond du Temple, între anii 1375—1380.

În veacurile XV—XVIII Colegiul a desfăşurat o bogată activitate instructiv-educativă, prin strădania unor vestiţi profesori, dintre care unii au devenit rectori ai Universtăţii din Paris.

Cu toate acestea, evenimentele din 1789 au adus o schimbare în viaţa acestui colegiu, transferat la începutul secolului al XIX-lea în mănăstire iezuită, apoi dominicană. Prezenţa dominicanilor a fost însă scurtă, ea nu a depăşit 13 ani. În 1879 au ajuns la putere republicanii care au fost anticlericali şi protestanţi. Printr-un decret din 29 martie 1880, cei 24 de călugări au fost obligaţi să părăsească clădirea, în 6 noiembrie 1880.

Aceste evenimente conjugate cu cele din România, au deschis posibilitatea ca tinerii români să poată studia la Paris. Astfel, în 1839, s-a constituit la Paris „Societatea Studenţilor Români" (adresa: 3, place de la Sorbonne) iar în 1857 apărea şi ziarul românesc „Buciumul" (adresa: 22, rue Racine).

Printre studenţii români se afla la Paris, în 1853, şi arhimandritul Ioasaf Varbileanu (1797—1872), egumenul mânăstirii Snagov, care a îndeplinit importante funcţii în viaţa socială a românilor. „Omul cel mai instruit din clerul valah" cum îl caracteriza poetul Dimitrie Bolintineanu, în broşura sa apărută la Paris, în 1854. Ioasaf adresează mai multe scrisori oamenilor politici ai Franţei, atât pentru a sprijini unirea Moldovei cu Ţara Românească, cât şi pentru obţinerea unui locaş de cult pentru românii din Paris, deoarece capela din strada Racine, nr. 22, primită între timp, era neîncăpătoare pentru cei aproximativ patru-cinci sute de studenţi români. De asemenea şi Vasile Alecsandri publică în revista „România Literară" un apel către toţi românii „eclesiastici sau laici, în favoarea unei capele româneşti la Paris" şi s-a deschis „o listă de subscriere pentru a ajuta acest sanctuar". Şi ajutorul prinţului Grigorie Ghica al Moldovei s-a dovedit foarte preţios: „prinţul a fixat subvenţia la 7000 de franci pe an".

După unirea Principatelor, episcopul Melchisedec al Romanului a trimis la Paris, în 1860, la rugămintea lui Ioasaf, un preot ajutător şi un diacon. În octombrie acelaşi an, arhimandritul Ioasaf se afla la Bucureşti, pentru a plasa parohia sa de la Paris sub jurisdicţia mitropolitului Nifon al Ungrovlahiei, când a lansat şi un apel compatrioţilor săi, pentru a contribui la construirea unei noi biserici la Paris, deoarece numărul studenţilor români care frecventau capela se ridica la patru-cinci sute, „fără a număra două sau trei sute de greci, bulgari sau alţii" (p. 96). Din păcate Ioasaf moare la 3/15 noiembrie 1876, în vârstă de 75 de ani, fiind înmormântat în cimitirul Montparnasse.

După abdicarea lui Alexandru-Ioan Cuza, la 23 februarie 1866, Carol I devine în 1881 primul rege al României independente. Cu concursul reginei Maria, ambasadorul României în Franţa, Mihai Ferecid, a cumpărat clădirea fostului colegiu Beauvais, respectiv mânăstirea dominicană, pentru suma de 250 000 de franci (5 septembrie 1882).

Ministrul cultelor, Titu Maiorescu, a propus Parlamentului de la Bucureşti votarea unui credit de 157 000 lei pentru ca biserica să fie reparată şi adaptată cerinţelor cultului ortodox (p. 39).

Lucrările au durat din 1883 până în 1891 şi s-au desfăşurat sub

conducerea preotului Ioan Severin, care în ziua de duminică 2 februarie 1892 a binecuvântat biserica în prezența ambasadorului României, Nicolae Crețulescu. Sfințirea s-a făcut la 31 mai același an, de către episcopul Innocent (Moisiu) de Ploiești, vicar al mitropolitului primat Iosif Gheorghian.

În capitolul al VI-lea, autorul încearcă să restabilească lista „clerului român", cu mici considerații și aprecieri, care uneori sunt subective (p. 105—106).

Capitolul al VII-lea, „Marile ceasuri românești", consemnează unele mari personalități românești care și-au legat viața de această biserică sau cel puțin au considerat-o drept un simbol pentru toți românii. De exemplu: Mircea Eliade (1907—1986); preotul Virgil Gheorghiu (1916—1992); George Enescu (1881—1955); Elvira Popescu († 1993), Constantin Brâncuși (1876—1957); regele Mihai al României și alții.

Cartea se încheie cu trei anexe: 1) Superiorii Bisericii Ortodoxe Române din Paris; 2) Diaconii Bisericii Ortodoxe Române din Paris; 3) Contractul de vânzare a bisericii românești, din data de 21 septembrie 1882.

Pr. drd. Aurel Pavel

VITTORIO MESSORI ȘI IOAN PAUL AL II-LEA. SĂ TRECEM PRAGUL SPERANȚEI. HUMANITAS 1995, 268 PG.

Apărută recent la Editura Humanitas, cartea „Să trecem pragul speranței" avându-i ca interlocutori pe pontiful roman Ioan Paul al II-lea și ziaristul italian Vittorio Messori, face parte din aparițiile noi de carte catolică ce colorează tot mai mult peisajul livresc al pieții noastre. Precedată de cartea teologului catolic Dr. Tadeusz Rostworowski S. J. „Din gândirea teologică a Papei Ioan Paul al II-lea" și încadrată de publicarea în românește a unor importanți mistici catolici ca Jan van Ruusbroek: „Podoaba nunții spirituale" și Tereza de Avvila: „Castelul interior", cartea relevă efortul tot mai accentuat al reprezentanților spiritualității catolice occidentale de a face cunoscute în țara noastră modul de gândire catolic și valențele spiritualității occidentale, efort ce culminează recent prin decretarea de către papă a unei noi enciclici **Ut unum sint**, ce descoperă poate sensul și scopul acestui efort, anume, așa cum rezultă și din titlul enciclicii „Ca toți să fim una", de apropiere și unire a Occidentului catolic cu Orientul ortodox.

Să vedem mai de aproape, răsfoind și analizând capitolele cărții, care ar fi punctele comune de apropiere, valorile comune de schimbat și asimilat reciproc, modurile comune de a gândi și acționa care ar putea sta la baza unei apropieri reale, juste, constructive și unificatoare din însăși cuvintele Înaltului Pontif.

Scrisă sub forma unui dialog destul de bine structurat, în care întrebările „provocatoare" gen: Dumnezeu există cu adevărat?; Iisus Dum-

nezeu: O pretenţie excesivă?; Dacă Dumnezeu este iubire, de ce există atâta rău în lume? puse de ziaristul Vittorio Messori, trădează pe de o parte nivelul teologic scăzut al publicului occidental pe care-l reprezintă, iar, pe de altă parte, criza profundă religioasă, morală şi spirituală a occidentului latin, întrebări care, ce e drept, şi le pun şi unii membri a societăţilor răsăritene postcomuniste, cartea se vrea a fi o largă trecere în revistă şi, în acelaşi timp, o precizare a poziţiei bisericii catolice în contextul complexelor probleme cu care Europa şi lumea se confruntă la acest sfârşit de veac. Deşi afirmă în privinţa existenţei lui Dumnezeu că aceasta este o problemă „ce nu priveşte doar intelectul ci şi voinţa, inima omului" (pag. 55) totuşi discursul teodiceei se desfăşoară în câmpul arid al distincţiilor dintre diferite sisteme filosofice, reliefându-se în contrast cu pozitivismul ateu ce a frământat veacul trecut şi prima jumătate a secolului nostru, superioritatea gândirii lui Kant ce statuează experienţa etică (a acţiunii umane după criteriile binelui şi răului) şi de asemenea superioritatea filozofiei religiei şi a hermeneuticii care, prin explorarea limbajului metaforic şi simbolic, ne prezintă din perspective noi adevărul despre lume şi om ca persoană angajată în dialogul absolut cu divinitatea, (pag. 61). „Existenţa omului e întotdeauna coexistenţă" (pag. 62), cu aproapele său sau cu Dumnezeu în rugăciune şi astfel rezultatele filozofiei personaliste se constituie ca un argument al demonstrării existenţei lui Dumnezeu, recunoscut de Suveranul Pontif ca unul „foarte aproape de sfântul Toma" (p. 61) (esenţialist după cum se ştie), dar nerecunoscut ca ceva mai mult, ca revelare a lui Dumnezeu ca persoană, revelare specifică îndeosebi spiritualităţii ortodoxe răsăritene, teologia scolastică reducându-L pe Dumnezeu la **ipsum Esse subsistens** (p. 79), **la actus purus** situat cu totul în transcendenţă. E un aspect important al dogmaticii catolice pe care sanctitatea sa nu a vrut să-l trădeze în acest interviu, fapt ce i-a permis să nu vadă originile filozofiei raţionaliste carteziene în chiar scolastica apuseană, de la un Dumnezeu-esenţă pură situat cu totul în transcendenţă până la Dumnezeul-idee absolută al filozofilor nefiind decât un mic pas foarte uşor de făcut de mândria omenească, lucru de altfel recunoscut de Înaltul Pontif la pag. 80, par. 2.

Oricum „autorelevarea lui Dumnezeu se realizează îndeosebi prin înomenirea sa" (pag. 66), întruparea lui Dumnezeu răspunzând cel mai bine agnosticismului contemporan al cărui glas e dus la extrem de întrebarea, pusă de ziaristul interlocutor, ce frizează totuşi bunul simţ al unui dialog creştin: Iisus Dumnezeu: o pretenţie excesivă?

Capitolul următor, răspuns la această întrebare, prin afirmaţia: „Cristos e unic şi irepetabil . . . El este unicul mediator între Dumnezeu şi oameni" pag. 71, care este în contrazicere cu altă afirmaţie precedentă: „Rugăciunea pentru cei ce suferă şi cu cei ce suferă reprezintă aşadar o parte din marele strigăt pe care Biserica şi Papa îl înalţă împreună cu Hristos", p. 49 (se înţelege către Dumnezeu), ne dezvăluie, ce-i drept, o superioritate a lui Hristos faţă de Buddha, Socrate sau Mahomed dar o egalitate a lui Hristos cu Papa (cel puţin în mijlocire) sau oricum a Papei cu Hristos, o putere a Papei de mijlocire directă la Dumnezeu-Tatăl aşa cum doar Hristos are. (A se vedea şi pag. 48, par. 2: Papa e chemat

aşadar, la o rugăciune universală în care acea **sollicitudo omnium Ecclesiarum** (grija pentru toate Bisericile) îl îngăduie să expună în faţa lui Dumnezeu toate bucuriile şi... preocupările pe care Biserica le împărtăşeşte cu omenirea contemporană").

E o hristologie dacă nu neadevărată, căci recunoaşte întemeierea Niceo-Constantinopolitană, atunci cel puţin diluată prin prezenţa unui al doilea mijlocitor direct la Dumnezeu Tatăl care nu şi-ar avea rostul în lipsa concepţiei tomiste esenţialiste ce-L situează pe Dumnezeu în transcendenţă ca act pur. Astfel, toată demonstraţia filozofică a următoarelor două capitole referitoare la eclipsarea de către filozofia raţionalistă, mai ales prin ultimele ei consecinţe iluministe şi pozitiviste, a conştiinţei apartenenţei omului la Dumnezeu ca unic izvor al binelui, nu e decât o recunoaştere în istorie a consecinţelor păcatului nemărturisit al înţelegerii greşite, esenţialiste a lui Dumnezeu de către teologia scolastică.

Această concepţie gnoseologică falsă generează în cele din urmă o hristologie deformată în care „Hristos va birui prin Maria" (p. 264) şi o pnevmatologie săracă, harul nefiind decât o energie creată, un dar creat dăruit omului nu pentru a restaura firea umană afectată de păcat ci ca un dar supraadăugat firii umane rămase intactă după cădere. Consecinţele acestor deficienţe de sistem transpar şi din răspunsurile Pontifului roman, de exemplu atunci când se întreabă retoric: „Ce altceva poate face oare Biserica?" (p. 87), reducând oarecum rolul Duhului Sfânt doar la a „da pe faţă lumea cu privire la păcat" (In. XVI, 8), reducere conformă într-adevăr sistemului dogmatic catolic deoarece harul ca dar creat în mod imanent de un Dumnezeu total transcendent nu mai poate îndumnezei lumea aşa cum o face harul necreat specific concepţiei pnevmatologice răsăritene. E cauza pentru care răspunsul la capitolul — întrebare „Neputinţa divină?", întrebare pusă cu referire la mântuirea subiectivă, la prezenţa concretă mântuitoare, a divinităţii în viaţa societăţii şi a fiecărui om, primeşte din partea Papei doar un răspuns pe planul mântuirii obiective prin reliefarea importanţei Crucii lui Hristos, a judecăţii lui Hristos de către lume, ce devine propria judecată a lumii, (p. 98, 99).

Şi într-adevăr mântuirea omului şi a lumii poate fi definită ca „judecată şi deznodământul acestei judecăţi — Crucea şi apoi Învierea — ... ca unic drum ce poate duce la mântuire", (p. 99), dar natura şi conţinutul judecăţii, Crucii şi Învierii din soteriologia catolică sunt mult diferite de cele din spiritualitatea răsăriteană. Dacă Părinţii ascetici răsăriteni cer o judecată interioară „după mintea lui Hristos", sanctitatea Sa aminteşte doar de „judecata asupra operelor de milostenie săvârşite sau neglijate", (p. 105). Dacă Crucea e trăită în spiritualitatea răsăriteană ca împreună Răstignire şi Înviere cu Hristos, pentru Papa Ioan Paul al II-lea „orice om care caută mântuirea, nu numai creştinul, trebuie să se oprească în faţa Crucii lui Cristos", (p. 106), deoarece „cultul Crucii lui Cristos a modelat istoria pietăţii creştine şi i-a motivat (sic) pe cei mai mari Sfinţi pe care i-a zămislit Biserica de-a lungul veacurilor", (p. 107). Iar ca exemple de Sfinţi sunt citaţi cei purtători ai stigmatelor Patimilor

ca „semne fizice ale asemănării lor cu Iisus în pătimirea Sa" (p. 108), ceea ce arată o trăire a Învierii mai mult ca stare de suferință decât ca stare de bucurie.

De pe pozițiile unei asemenea spiritualități esențialiste, eticiste, exterioare, se poate declara foarte ușor că „toate popoarele alcătuiesc în fapt o singură comunitate; ele au o singură religie... o singură finalitate, Dumnezeu", (p. 111). Că „semințele Cuvântului (semina Verbi) constituie oarecum o rădăcină soteriologică comună tuturor religiilor" (p. 114), că „cei care practică religiile de tip animist sunt foarte apropiați de creștinism", „venerația strămoșilor fiind o „pregătire pentru comuniunea sfinților", (p. 114), că „budismul este ca și creștinismul o religie a mântuirii" deși „soteriologiile lor sunt contrare" (p. 119), de parcă ar exista două mântuiri, că „grație monoteismului lor, cei care cred în Allah ne sunt deosebit de apropiați", (p. 127), că putem omite canoanele și „vizita sinagoga din Roma" definindu-i pe evrei ca pe „frații noștri mai mari întru credință", (p. 135), aceste cuvinte neputând „să nu reprezinte și o convingere profundă a Bisericii", (p. 135), etc., etc., etc.

În această perspectivă trebuie înțeleasă mai departe, nevoia evidentă a unei noi evanghelizări „de exemplu în țările postcomuniste în care adevărul Evangheliei e cu deosebire așteptat", (p. 152), definirea Bisericii „înainte de toate ca o mișcare, o misiune", (p. 166), sprijinirea acestei dorințe de misiune pe false viziuni în care se profețește convertirea popoarelor deja creștine de o mie de ani, (p. 167—168), și multe alte afirmații și concluzii ale Sanctității Sale izvorâte nu dintr-o profundă întemeiere în învățătura Sfinților Părinți ci din enciclicele și scrisorile apostolice ale Conciliului II Vatican și ale ultimilor papi reformatori. O întemeiere pe o învățătură omenească în care papii au „intuiții fundamentale", (p. 182), încât pot să afirme după mintea lor că „divergențele între biserica catolică și cea ortodoxă nu sunt foarte adânci", (p. 183), pentru că „drumul deschis de Conciliul II Vatican este un proces ce trebuie să-și croiască traseul, în chip treptat, peste obstacole de natură **atât doctrinară** cât și culturală și socială", (p. 184), (subl. n.). Modul depășirii acestor obstacole nu e deci prin ajungerea la Adevărul unic, doctrinar și moral care este Hristos, pentru că, învață Papa „trebuie ca neamul omenesc să atingă unitatea prin pluralitate, să învețe a se aduna într-o Biserică unică în pluralismul formelor de gândire și acțiune al culturilor și civilizațiilor", (p. 189). E un mod de înțelegere prea general care, în ciuda subtilei retorici forțate a Papei de a-l face „mai consonant cu înțelepciunea lui Dumnezeu, cu bunătatea și providența Sa", (p. 189), stă în totală contradicție cu dogma creștină a unității lumii în și prin Hristos.

Lăsând cititorului doritor posibilitatea de a-și exersa în continuare mintea în subtila distingere a adevărului de neadevăr și a consecințelor dogmatice, istorice, sociale și morale ce decurg din acest joc neclarificator cu cuvintele (e.g. cochetare cu apocatastaza, p. 224), încheiem aici scurta și sumara prezentare a cărții de față aducând Suveranului Pontif, dacă nu cuvinte de laudă și omagiul cuvenit „singurului om în care alți oameni văd o legătură directă cu Dumnezeu", (p. 16) —, așa cum o face ziaristul Vittorio Messori —, atunci cel puțin o mulțumire a poporu-

lui nostru căruia de-a lungul istoriei sale zbuciumate, având credința în Dumnezeu și o ospitalitate și toleranță nedezmințită, „nu i-a fost teamă" de oameni pentru că „omul este întotdeauna același" chiar dacă e papă (p. 30), iar „sistemele create de el... sunt cu atât mai imperfecte cu cât el este mai sigur de sine", p. 30 (adaptând la cazul de față am spune „mai infailibil").

Drd. Bîrzu Vasile

SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

ANIVERSĂRI

DOCUMENTAR

ÎNSEMNĂRI. NOTE. COMENTARII

IN MEMORIAM

RECENZII